

**UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS ANGLÍSTICOS**



AS ORIGENS DAS FIGURAÇÕES MEDIEVAIS DO DIABO

Priscila Alvarenga Simões Batalha

Dissertação orientada por:

Professora Doutora Maria Angélica Varandas

Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues

Dissertação de Mestrado em Cultura e Comunicação.

2015

Aos meus queridos irmãos Mónica e João Paulo que tanto adoro.

Agradecimentos

A presente dissertação de mestrado foi um projecto da minha vida que só se tornou possível graças ao apoio valoroso de várias pessoas.

Agradeço especialmente aos meus orientadores Professora Doutora Angélica Varandas e o Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues que com a sua sapiência, conselhos, ideias e orientação deram vida a este trabalho que há muito tinha vontade de realizar. Do mesmo modo, estou grata pelas correções dos trabalhos que me foram entregues pelos professores ao longo dos seminários do mestrado, agradecendo ao Prof. Doutor Manuel Frias Martins, Prof. Doutora Teresa Malafaia, Prof. Doutor Carlos Gouveia, Prof. Doutora Teresa Cadete e o Prof. Doutor José Augusto Ramos que em muito me ajudaram a ultrapassar dificuldades e a vencer várias etapas.

Retribuo a minha gratidão e carinho a todos os meus colegas do Mestrado em Comunicação e Cultura: Marta Jales, Maria João Sabbo, Mara Vinagre, Liliana Farelo e João Abraços que foram sempre uma ajuda essencial em todos os momentos.

Por fim, não posso deixar de nomear os meus amigos que sempre acreditaram no meu trabalho com quem muito aprendi, ao querido Carlos Santos, à Rodica Matei e Diana Marques, bem como, à Eduarda Osório Lopes, funcionária da biblioteca da Faculdade de Letras que muito me apoiou nesta fase. Por último, agradeço em especial ao Evandro Cecílio que me acompanhou em todos os momentos da minha vida.

Resumo

O objectivo desta dissertação consiste numa reflexão sobre as figurações medievais do Diabo. Analisamos assim a evolução da figura antropomórfica do Mal, ao longo da Idade Média, na cultura ocidental cristã. O estudo aprofundado das figurações e representações do Mal permite a compreensão dos fenómenos religiosos e sociais que dão origem à figura do Diabo enquanto modelo de justificação do Mal que afecta a humanidade. Nesse sentido, pretendemos analisar a representação do Diabo no antigo manuscrito medieval denominado *Código de Gigas* ou “Bíblia do Diabo”, passando pelo estudo da figura de Satanás no Antigo e no Novo Testamento. Por fim, iremos ainda aludir às principais divindades pagãs da Antiguidade, bem como aos discursos do clero e ao legado da cultura popular que ajudaram a construir o imaginário do Diabo.

Palavras-chave: imaginário medieval; Mal; Diabo; Satan; demonologia; *daimones*.

Abstract

The goal of this dissertation is the study of the medieval figures and images that are related to the Christian concept of the Devil. In this sense, we intend to analyse the evolution of the anthropomorphic figure of the Devil in the Middle Ages. By studying the representations of evil in Western Christian culture we can understand that the Devil appeared in a social and religious *milieu* in order to justify the existence of evil in the world. Therefore, we intend to analyse the largest illustration of the Devil in the ancient medieval manuscript called the *Codex Gigas* or “*The Devil’s Bible*”. We will also reflect upon Satan’s evolution in the Old and New Testament. Finally, we will refer to the main pagan deities from Antiquity that are fundamental source of the figure of the Devil and we will allude to the representations of Satan in Middle Ages both in religious and folklore culture.

Keywords: medieval imaginary; Evil; Devil; Satan; demonology; *daimones*.

Siglas

AT – Antigo Testamento

NT – Novo Testamento

Lista de figuras

Figura 1 - A Besta Infernal, representação do Diabo no <i>Código de Gígas</i>	13
---	----

Índice

Introdução.....	1
1. A importância da ideia do Diabo na Idade Média.....	8
1.1 <i>Código de Gigas</i> : “A Bíblia do Diabo”.....	10
1.2 A ilustração da figura de Belzebu no <i>Código de Gigas</i>	12
1.3 A criação da figura do Diabo no Ocidente Medieval.....	20
2. O florescer de uma nova entidade: O Diabo no Veteiro e no Novo Testamentos...	26
2.1 A evolução da figura do Mal no Antigo Testamento.....	26
2.2 Criação, cosmologia e a humanidade no <i>Livro do Génesis</i>	30
2.3 A Serpente como símbolo do Mal.....	39
2.4 A monarquia e as figuras históricas nos <i>Livros das Crónicas</i>	44
2.5 <i>Satan</i> , o “anjo da destruição”.....	47
2.6 O <i>Livro de Job</i>	50
2.7 A história do anjo <i>Satan</i> e do servo de Deus.....	53
2.8 Job e os desígnios do Mal.....	55
2.9 O Príncipe deste Mundo: representações do Diabo no Novo Testamento...	59
2.10 O <i>Evangelho de S. Mateus</i> e os desígnios do Messias.....	60
2.11 Jesus e as tentações no deserto.....	63
2.12 O Diabo segundo Mateus.....	66
2.13 A consagração do <i>Evangelho de S. Marcos</i>	67
2.14 Os exorcismos feitos por Jesus Cristo.....	69
2.15 Jesus o peregrino de Deus segundo o <i>Evangelho de S. Lucas</i>	71
2.16 O <i>Evangelho de S. João</i>	74
2.17 O contributo da literatura apócrifa e do Alcorão para a construção do Diabo no Novo Testamento.....	77
2.18 A consagração do <i>Livro do Apocalipse</i>	86
2.19 As Bestas do <i>Apocalipse</i>	89
2.20 A visão do Inferno no <i>Apocalipse</i>	96
2.21 Os altares de Satanás.....	99
3. A construção do Diabo judeo-cristão na emergência do cristianismo.....	102
3.1 Teomaquias dos mitos de combate egípcios.....	105

3.2 O contributo da mitologia assírio-babilónica.....	109
3.3 O imaginário do Diabo na mitologia cananaica.....	114
3.4 A construção do arquétipo do Mal – influências da mitologia persa.....	116
3.5 O contributo das figuras mitológicas greco-latinas.....	122
3.6 <i>Daimones</i> nas crenças e idolatrias pagãs.....	132
3.7 A ideia de Diabo segundo a dialéctica hegeliana.....	140
4. As facetas teológicas e monásticas do Diabo na Idade Média.....	143
4.1 A ascese de Lucifer nas diegeses teológicas.....	147
4.2 Lúcifer rebelou-se por inveja, ciúme ou soberba?.....	151
4.3 O Príncipe deste mundo.....	156
4.4 A figura do Anticristo na Terra.....	160
4.5 O papel do Diabo nas religiões árabes.....	168
4.6 A figura de Satanás nas correntes gnósticas.....	169
4.7 A figura do Diabo na visão maniqueísta.....	174
4.8 O Diabo no catarismo.....	176
4.9 A Cruzada albigense e a Inquisição Medieval.....	179
4.10 O neoplatonismo e as forças do Mal.....	181
4.11 O significado do exorcismo na Idade Média	188
4.12 O Diabo descrito pelos monges.....	190
5. O imaginário do Diabo na cultura popular e na literatura do Ocidente Medieval..	194
5.1 A figura do Diabo nos Bestiários	194
5.2 Diabologia e demonologia nos contos medievais.....	197
5.3 Representações do Diabo no imaginário popular.....	200
5.4 A mulher, o Diabo e a Bruxaria.....	205
5.5 O Inferno cristão.....	210
5.6 O Diabo no Inferno de Dante.....	213
Conclusão.....	217
Bibliografia.....	223
Apêndices.....	1
Anexos.....	1

Introdução

Tentar compreender a História da Humanidade e a sua amplitude no tempo e no espaço levaria anos, ou mesmo séculos de estudo numa tarefa audaz. Podemos, com efeito, investigar parte dessa história e torná-la o nosso objecto de estudo. Tal como nós, os nossos antepassados procuraram dar resposta ao problema do Mal. Tais explicações nada mais são do que a evocação de valores de concepções particulares e humanas. É perante essas considerações que investigamos a figura do Diabo na história do Ocidente medieval.

Deste modo, questionamos, na presente investigação, qual será o papel e a importância da figura do Diabo e dos seus “aliados” no mundo em que vivemos. Embora o homem de hoje pareça estar bastante afastado do seu antepassado medieval, aparentemente rejeitando tudo aquilo que não pode provar de modo científico, a verdade é que o imaginário sobre o Mal daquela época, cheio de marcas religiosas e populares, é ainda hoje bastante fértil.

O Diabo é uma personagem de força, por outras palavras, um ser nascido da razão, uma figura, por vezes, antropomorfizada através da qual a religião cristã encontrou uma explicação ontológica para os fundamentos da ideia de Mal.

Com a presente dissertação, tentaremos compreender de que modo as representações simbólicas e artísticas da mentalidade medieval deram vida e forma ao opositor de Deus, atribuindo-lhe, assim, um estatuto indelével. Mais especificamente, propomos aqui analisar a génese desta entidade subversiva de Deus a partir do estudo das descrições apresentadas em passos bíblicos, nomeadamente no *Livro de Génesis*, 1 e 2 *Livro das Crónicas*, *Job*, *Evangelhos* e, por fim, o *Livro de Apocalipse*. A escolha destes livros bíblicos deve-se sobretudo às referências que neles são feitas à evolução de uma entidade maléfica. Do mesmo modo, pretende-se analisar as representações e figurações que dela se foram construindo, introduzindo e moldando ao longo da época medieval.

Traçaremos, desta forma, a evolução da representação da figura do Diabo desde a sua origem noutros panteões religiosos (e.g. tradição grega e maniqueísta), e nas fontes vetero e neo-testamentárias, até aos seus desdobramentos após o advento do cristianismo, sobretudo no período medieval. Contudo, para podermos compreender a

construção e a evolução desta figura, num ímpeto de racionalização, surge a necessidade de saber qual a origem de Satanás. Porque representa o Diabo um importante arquétipo do Mal para a sociedade e cultura ocidental cristã?

Ainda que o mundo se tenha modificado e, hoje, a ciência, por si só, substitua para muitos a crença religiosa, o problema do Mal e suas manifestações permanece uma questão actual, quer se acredite ou não numa força superior que impere sobre nós. Não é assim nosso propósito discorrer sobre a existência ou veracidade do Diabo enquanto entidade metafísica mas, pelo contrário, reflectir sobre o modo como a arte, a religião e os esforços humanos contribuíram para explicar a existência do Mal em nossas vidas.

Conforme George Minois menciona, Satanás é descrito na História, acima de tudo, como uma construção mental do imaginário cristão, uma vez que se trata de um espírito, de um ser sobrenatural, totalmente alheio à visão materialista do universo, fazendo parte constitutiva dos sistemas ontológicos de explicação religiosa. Ao contrário das religiões politeístas, os monoteísmos não podem dispensar o Diabo, ou uma outra qualquer entidade que encarne o Mal, para poder explicar a existência de um Deus bom e misericordioso, compatível com a encenação física e moral envolta em sofrimento que rodeia a existência humana após o pecado original (Minois, 2003:5).

Deste modo, é necessário enveredar por uma abordagem que se refere ao domínio do simbólico. Por outras palavras, faremos referência ao fenómeno religioso enquanto fonte de emanção de pensamento filosófico, sociológico, psicológico ou antropológico que nos permita interpretar os fenómenos sociais, culturais e naturais que acompanham o homem até à sua morte. Nesta linha de pensamento, Mircea Eliade defende que o sagrado se opõe ao que designa por profano; por sua vez, com esta delimitação dos espaços, concebe uma teoria específica em como a religiosidade, nas várias sociedades, modela a vida e os cânones do Bem e do Mal. Assim, o sagrado representa o centro do mundo - o cosmos. Sendo atemporal, está patente nos mitos, nos rituais, nos símbolos e no imaginário humano, não deixando de ser um objecto de estudo, real, por excelência (Eliade, 2001:17-31).

Não obstante, são aqueles que hoje chamamos primitivos, segundo refere Max Müller, que detinham as mais avançadas conquistas do espírito moderno, visto que veneravam a natureza e explicavam a razão pela qual se manifestavam certos fenómenos. Logo, o homem é conduzido a sentir a imensidade do mundo, a recriar o

cosmos e a conceber, no imaginário, as delimitações da existência humana (Müller *apud* Lacerda, 1924:25).

Ainda que sejam termos conceptuais mencionados ao longo desta dissertação, não podemos deixar de explicitar a importância dos conceitos de representação, imaginário e consciência colectiva, uma vez que vão ser abordados nas duas dimensões de análise que nos propomos fazer: 1ª) o estudo das descrições teológicas e alusões mitológicas sobre Satanás, expostas na narrativa bíblica, e 2ª) as representações iconográficas da figura do Diabo que constituíram fontes importantes de alfabetização visual ao longo da Idade Média.

Por representação, entendemos todo o tipo de expressividade que nos permite categorizar e reconhecer o que nos rodeia (Sturken and Cartwright, 2005:14). O debate acerca da representação tem, desde sempre, visado aferir se os vários sistemas representacionais reflectem o mundo tal como este é na realidade, funcionando como uma forma de mimetismo, ou se, pelo contrário, construímos o mundo e o seu significado através de sistemas de representação que queremos implementar. Ao longo do tempo, tanto a linguagem como as imagens têm sido usadas para representar e atribuir sentido à natureza, sociedade e cultura enquanto concepções abstractas. Deste modo, note-se que a linguagem e os sistemas de representação não reflectem uma realidade já existente, mas organizam, constroem e mediam o nosso sistema de percepção da realidade, a nossa emotividade e a nossa imaginação. Como mencionam Sturken e Cartwright:

Representation is thus a process through which we construct the world around us, even through a simple scene such as this, and make meaning from it. We learn the rules and conventions of the systems of representation within a given culture. Many artists have attempted to defy those conventions, to break the rules of various systems of representation (...). (Sturken and Cartwright, 2005:14).

No livro X de *A República* de Platão, Sócrates enceta diálogo com Gláucon com o intuito de precisar a importância das disposições da poesia. Com este diálogo, Platão retoma o tema da condenação da poesia: a imitação, explicando que, embora um artesão construa uma cama com base na ideia deste objecto ou um pintor pinte o que o rodeia, as obras não são suas por completo, pois não passam de meras percepções da realidade.

Logo, o artesão e o pintor são imitadores. O mesmo se passa com a poesia, condenada a ser constantemente imitada. A mimese é precisamente o tema pelo qual Platão explica que tudo o que o homem faz e, até mesmo, o processo de aprendizagem são proporcionados pela imitação quer do ambiente que o rodeia quer daqueles que lhe são próximos. O mesmo sucede nas artes em geral, pois todas elas imitam com o ritmo, com a linguagem e com a harmonia (Pla., *Rep.*, 10).

Por sua vez, Aristóteles refere-se ao processo de mimetismo como algo que é congénito do homem. O filósofo refere que, através da observação e da imitação do meio que o rodeia, o homem aprende a interagir com o ambiente e com as pessoas que o preenchem. Defende ainda que os homens aprendem com a observação de imagens, de tal modo, que discorrem sobre cada uma delas (Arist., *Poet.*,9).

De acordo com o sociólogo francês Pierre Bourdieu, o imaginário consiste numa mega-estrutura que é concebida através de processos formadores da *praxis*, por sua vez realizados colectivamente pelas clivagens sociais e seus actores. Poder-se-á constatar que o imaginário é retratado e prefigurado como uma tela, onde um dado corpo social pinta as suas percepções acerca da realidade simbólica e material que o envolve (Bourdieu, 2001:283-296). Mas mais irá ser dito acerca deste conceito em particular, uma vez que se trata de uma ferramenta imprescindível na concepção e na representação da figura do Diabo.

No entanto, para entender a suma importância da figura antropomórfica do Mal no cristianismo, teremos de compreender o motor que alimenta esta personificação. Segundo o psicólogo suíço Carl Gustav Jung, *Satan* é um ser que concentra em si a maldade absoluta, na medida em que resulta de uma gestação psicológica na qual os arquétipos do Mal estruturam modos de compreensão comuns aos indivíduos de uma comunidade. Proeminentemente, foram formas concretas que ganharam vida e dinamização, quer a partir do sincretismo – por meio da mistura da ideia do Mal que há nas diversas religiões –, quer através de processos de transferência em que o indivíduo descarrega num mito, ou até mesmo numa figura externa, todo o Mal que detém dentro de si (Jung, 2000:262). Perante este processo podemos perceber em que sentido se enuncia a capacidade de propagação de uma ideia no colectivo.

Para reflectir sobre a noção de consciência colectiva debruçámo-nos sobre a tese de Émile Durkheim acerca da importância dos sistemas simbólicos, nomeadamente as

normas, valores e crenças que os humanos criam em prol da organização das suas actividades. Deste modo, o conceito referido tem como propósito a compreensão da crença no Diabo como instrumento de correcção dos desvios à normatividade social do Ocidente cristão (Durkheim, 1977: 67-68).

Apontados os conceitos, cabe agora explicitar a organização desta dissertação dedicada às *Origens das figurações medievais do Diabo*.

A presente investigação decorrerá com base numa metodologia de trabalho de tipo dedutivo, por via da formulação de hipóteses que podem ou não ser verificadas. Será traçado num percurso cronológico invertido, uma vez que se partirá da apresentação e descrição do mais relevante modelo medieval de figuração do Diabo, datado do século XII, para uma progressiva análise da origem espaço-temporal desta entidade deificada e vivificada nas mais diversas formas de expressão artística, na religião e na iconografia.

Ao mesmo tempo, procuraremos dar respostas à seguinte hipótese teórica: sendo o Diabo, na cultura ocidental, uma formulação antropomórfica do Mal, tratar-se-á igualmente de uma divindade una e suprema devido ao facto de o cristianismo deixar transparecer na sua génese um forte cunho dualista? Do mesmo modo, pretende-se analisar quando, pela primeira vez, aparece Satanás na Bíblia, enquanto entidade que encarna o Mal. Para tal, e porque acreditamos ainda ser importante entender de que forma surge o conceito de *Satan* na Antiguidade, faremos igualmente uma breve contextualização dos tempos históricos que assistiram ao seu surgimento e procuraremos as raízes etimológicas dos vários nomes que o designam ou que lhe estão associados.

O primeiro capítulo tem como finalidade o estudo das representações associadas à figuração do Maligno no livro medieval *Código de Gigas*. Trata-se de um manuscrito datado no século XII, uma obra que define, em grande escala, a importância do Diabo e do seu papel aterrorizante na Idade Média. Nesta época, a iconografia assume um papel de grande relevo ao constituir um outro modelo semiótico a par do texto escrito com o qual estabelece, por vezes, uma relação dialógica. Embora as imagens, da iluminura à escultura, sejam, desde sempre, um produto e objecto de cânone e significados culturais, elas espelham ideologias e valores sociais que representam a organização social e o entendimento do Homem medieval sobre o mundo que o rodeava. O tema da imagem tornar-se-á num dos assuntos que irão ser abordados na presente dissertação sobretudo

ao longo do quarto capítulo, aquando a reflexão acerca das facetas que o Demónio assume na Idade Média.

Por conseguinte, este capítulo inicial abordará a primeira figuração do Diabo na Idade Média (séc. XII), nos moldes apresentados, cuja exposição e análise global servirão de base temática para uma retrospectiva no espaço e no tempo. Espera-se que ela nos conduza a um fundamental e alargado conhecimento dos factores conjunturais envolvidos na génese e expansão da representação figurativa de Satanás. Destacamos ainda a necessária, senão mesmo obrigatória, alusão ao processo fundacional do cristianismo, no âmbito de um esforço de estabelecimento de uma sinergia de causa e efeito, interpondo os factores “religião”, “sociedade” e “arte”.

Vencida tal etapa, no segundo capítulo da dissertação, passaremos a discorrer sobre a evolução da representação da figura do Diabo na tradição monoteísta. Para isso, é necessário entender as suas origens testamentárias e compreender em que medida o *Satan* do Antigo Testamento, enquanto anjo de Deus, e criatura adversária da Humanidade, reaparece no Novo Testamento como um onnipotente deus simbólico do Mal. Deste modo, debruçaremos a investigação nos passos bíblicos vetero-testamentários que contribuirão para fazer desta criatura o oponente de Cristo. Neste sentido, serão tidos em linha de conta: 1) a analogia entre a serpente cósmica e o Diabo cristão feita a partir do livro bíblico da Criação; 2) a aparição de Satanás como princípio do Mal no *Livro das Crónicas*; 3) as tentações descritas no *Livro de Job*; 4) as cartas redigidas pelos apóstolos no Novo Testamento que reflectem as suas concepções do Mal e do Diabo; 5) os cenários escatológicos do *Livro do Apocalipse* que descrevem o final do mundo e a derrota da Besta Infernal perante as forças cósmicas do Bem. Entender-se-ão estas fontes não numa perspectiva individual, mas de *corpus*, sobre a qual a imagética medieval do Demo se constitui.

No terceiro capítulo, apresentaremos as facetas que deram origem a representações do Diabo como a que visionamos no *Código de Gigas*. Por conseguinte, este capítulo assentará em duas linhas de reflexão fundamentais. A primeira partirá dos seguintes pressupostos: 1) que os legados dos mitos e deidades da Antiguidade colaboraram para a construção do Diabo judeo-cristão no processo evolutivo do cristianismo, tendo em conta que o Diabo, enquanto entidade do Mal, resulta de reminiscências egípcias, babilónicas, assírias entre outras culturas; 2) que o Diabo, enquanto arquétipo do Mal,

deriva igualmente de reminiscências da mitologia persa e das teomaquias greco-latinas. Todos estes elementos contribuem para a elaboração de um deus cristão do Mal. A segunda linha de reflexão centrar-se-á no pressuposto de que todo o processo de sincretismo religioso, desde a cultura hebraica às culturas da Antiguidade Clássica, também influenciou a imagem do Diabo, tornando-o uma figura divina antropomórfica na cultura ocidental cristã.

O quarto capítulo tem como objecto de estudo as facetas de Lúcifer nos olhares sociais e culturais da medievalidade no âmbito da cosmovisão cristã. Neste sentido, daremos especial importância: 1) à componente alegórica das representações do Mal associado ao pecado original; 2) à suposta perfeição de Satanás enquanto obra-prima de Deus; 3) ao imaginário diabólico proposto pelos contos monásticos; 4) às teses dualistas sobre a origem do mundo e da criação da humanidade, dando especial ênfase ao advento do Mal e à concepção do deus criador proposta pelos povos gnósticos; 5) à corrente do neoplatonismo que contribuiu para o desenvolvimento da ideia de Deus, definindo, assim, a linha de pensamento cristã sobre as noções do Bem e do Mal.

O quinto capítulo aborda as várias interpretações sobre a figura do Diabo ao longo da Idade Média, tendo como objecto de estudo as representações populares ligadas ao folclore que, em muito, providenciam figurações do Diabo como se se tratasse de uma personagem ludibriada e, ao mesmo tempo, bestial. Trataremos assim o imaginário do Diabo ligado à figura da mulher, aos animais e às bestas que o representam nos Bestiários, bem como a importância do *Inferno* de Dante na construção da figura de Satanás no imaginário popular da sociedade medieval do Ocidente cristão.

E o homem quer, deseja ser igual
À criatura eterna que sonhou (...)
Teixeira de Pascoaes, *A Sombra da Vida – As Sombras*.

1. A importância da ideia do Diabo na Idade Média.

A ideia medieval de Diabo procede das diversas representações culturais que permeiam o desenvolvimento do imaginário humano. Em primeiro lugar, nela existem inúmeras reminiscências de deuses da Antiguidade, de diferentes panteões religiosos, que ajudaram a construir a figura do Diabo; em segundo lugar, houve uma preocupação constante, ao longo da Idade Média, com a figuração do Diabo nas artes plásticas e performativas. A existência do Mal é uma questão que tem percorrido séculos e, no âmbito medieval, os teólogos viam nesta questão a explicação para a existência dos problemas da humanidade. Caso contrário, como poderiam os Padres da Igreja explicar às populações a existência de um Deus misericordioso? A este respeito, Santo Agostinho é o teólogo que, no medievo, baseando-se nas teses filosóficas neoplatónicas de Plotino, contorna, de forma subtil, a dificuldade humana em entender o sofrimento “ (...) recordando que Deus é o autor, não do pecado, mas da sua consequência, isto é, do sofrimento enquanto afecção da alma que se segue à desordem da vontade”, (Agos. *Lib. I*, 1-12). Com efeito, a emanção e presença do Mal na mente das populações revelar-se-ia, mais tarde, um factor de relevo no âmbito da definição cultural, filosófica e religiosa da Europa. Assim se explica a singularidade que o Diabo e o Inferno adquirem no contexto europeu da era medieval, pois esta é representativa de todo o imaginário simbólico ocidental, e “ (...) dá à crença no demónio o valor de um mito cósmico explicativo”, (Muchembled, 2000, 2003:143). Tais representações do Inferno e do Diabo, em vez de metáforas, passam a estar patentes em todos os momentos da vida do indivíduo, impregnando o imaginário e os valores do colectivo social.

Baseada nos medos do Mal alheio ao Homem e na proliferação do cristianismo por toda a Europa, na Idade Média, a crença no Diabo foi sendo reformulada de acordo com as antigas tradições. Representar Satanás iconograficamente era uma tarefa difícil, pois tanto os teólogos como os sacerdotes da Igreja o definiam como um belo anjo

caído, motivo pelo qual a arte o ignorou durante muito tempo (Muchembled, 2003:24). É somente através da vida monástica, sobretudo na Alta Idade Média, que Lúcifer, o grande deus do Mal, adquire forma e vitalidade. Os mosteiros eram os grandes centros de transmissão cultural e religiosa, sendo aí que, pela primeira vez na História, são esboçados os primórdios de um Diabo cristão que, mais tarde, irá assumir, nos cânones pictóricos, traços terríficos.

Na arte bizantina como defende Vikan, os ícones representavam a “teologia a cores”, estabelecendo uma inter-relação entre a sacralidade da imagem ou do objecto e a forma artística que os mesmos assumem (Vikan, 2007:137). O legado da era bizantina e a proliferação da arte românica foram fundamentais para o desenvolvimento da figura de Lúcifer mas a estes factores temos de acrescentar a demonologia que, até então, fora especialidade exclusiva dos teólogos. Por volta do ano mil, o estudo dos demónios começou por se tornar obsessivo, pois previa-se um fecho de milénio com base num surto diabólico, em que as características físicas que foram sendo moldadas pelos contos monásticos tiveram um papel determinante na representação posterior do Diabo. Para esta contribuíram também as deidades dos vários povos que habitaram a Europa antes da cristianização, em particular as dos Eslavos e Escandinavos, cujas tradições e folclore muito influenciaram as figurações do Diabo cristão. A “folclorização” do Diabo está bem patente na cultura ocidental, como se torna evidente, por exemplo, na identificação de Satanás com o deus da fertilidade dos Celtas, intitulado Cernunnos, também reconhecido como divindade da caça e do submundo (Muchembled, 2003:24-27). Mas mais irá ser dito ao longo do terceiro e quarto capítulo desta investigação acerca do sincretismo entre as características das deidades de outros panteões e a representação da figura do Diabo cristão.

Todos estes factores estão na génese da figura do Maligno no âmbito do imaginário medieval. Neste capítulo, analisaremos a representação singular do Diabo num manuscrito também ele muito particular – o *Código* ou *Códice de Gigas*. Em latim, o termo “gigas” significa “grande”, o mesmo acontecendo com a palavra correspondente em grego, “γίγας”. As características físicas deste manuscrito e o misticismo envolvido na sua criação permitiram igualmente que fosse apelidado de *Bíblia do Diabo*.

1.1 *Código de Gigas*: “A Bíblia do Diabo”

O *Código de Gigas* é um manuscrito medieval, produzido no território da actual República Checa e arquivado permanentemente, há mais de quatrocentos anos, na Biblioteca Nacional da Suécia. O Códice foi considerado, em tempos, uma das sete maravilhas do mundo, um fenómeno da tipografia em números. Elaborado entre os finais do séc. XII e inícios do séc. XIII, apresenta um peso de 75kg e uma encadernação de 92cm por 50cm e a paginação de 89cm por 49cm, sendo o maior manuscrito conhecido.¹ A ele encontra-se ainda associada uma lenda segundo a qual a sua criação terá resultado de um ímpeto demoníaco. Sendo, desde sempre, admirado pelo acto de constituir o maior manuscrito do mundo, o *Código de Gigas*, mitificado como *Bíblia do Diabo*, só muito recentemente terá suscitado interesse e desejo de estudo, abrindo uma nova porta para possíveis futuras revelações (Boldan, 2007:15).

Num enfoque de cariz lendário, terá sido escrito por um monge beneditino amaldiçoado pelo Diabo, monge este que, por ter cometido o crime de desobedecer a uma das mais importantes regras monásticas, encontrava-se destinado à encarceração perpétua. Com o intuito de evitar o seu cruel destino, o monge beneditino prometera aos superiores da ordem escrever o maior e mais ilustre livro de todos os tempos, glorificando assim o mosteiro e a “Ordem dos Monges Negros” que o acolhera.² O beneditino adiantou ainda aos seus superiores que o manuscrito não só iria conter todo o conhecimento humano, como iria ser concluído numa só noite. Foi-lhe concedido tal pedido, mas, perante laborioso feito, e como o tempo em nada acompanhava a progressão da escrita, em desespero, o monge teria pactuado com o Demónio. Deste modo, segundo a lenda, o plácito demoníaco sucedeu-se, enquanto os Evangelhos haviam sido guiados pela mão de Deus, como se acreditava na Idade Média, o Código teria sido obra do Diabo, tendo este ajudado o monge no seu labor em troca da sua alma (Boldan, 2007:116).

Ainda nos nossos dias, este manuscrito é, de facto, emblemático e diferente de todos os outros da época. Apresenta-se, por assim dizer, como uma bíblia única, constituída por uma compilação de textos contendo as Escrituras do Antigo e do Novo

¹ Ver Apêndice I, pp.2-3.

² Ver Apêndice I, pp.3-4.

Testamentos, diversos feitiços e receitas de cariz medicinal. Durante séculos, a lenda do Diabo que amaldiçoara o monge beneditino prevaleceu no imaginário das populações. A importância do mito ganha, desta forma, relevo na presente investigação, pois é através dos moldes que se criam no imaginário que um determinado colectivo constitui as suas representações de tempo e espaço, assumindo-se como um conjunto de indivíduos de uma sociedade, com papéis sociais delineados para a sua integração social e cultural.³

Na contemporaneidade ocidental, o mito pode, por vezes, não fazer sentido no domínio de um efectivo desenvolvimento global das sociedades, mas, para o Homem medieval, as representações artísticas, nomeadamente pictóricas, fossem estas do Bem ou do Mal, eram, de imediato, intelectualmente validadas e assumidas como matrizes intrínsecas e indispensáveis à vivência quotidiana e ao conhecimento do universo circundante. Como Edmund Leach refere, o vasto e complexo sistema de manifestação cultural da sociedade ocidental é actualmente, em grande medida, alfabetizado e mecanicamente organizado, com notáveis facilidades de acesso instantâneo à informação e ao saber. As nossas matrizes culturais encontram-se ainda imbuídas de «verdade», com base na lógica aristotélica, de tal modo que esta lógica se tornou um dado adquirido e faz parte integrante do senso comum. Na prática, contudo, os princípios lógicos formais são explorados apenas com vista à transmissão de informação à distância, (por exemplo, quando se escreve um livro), (2009:99).

Os dogmas assim definidos pelo Cristianismo não podem ser considerados desprovidos de sentido, só porque não apresentam uma lógica aparente que possa ser comprovada incessantemente pelo método empírico. No entanto, esta *mito-lógica* (Leach 2009:103) consiste numa metonímia do espaço e do tempo, com um preciso objectivo ontológico. Como diria Leach:

Os princípios religiosos possuem um sentido que se relaciona com uma realidade metafísica (...) Estes princípios podem fazer sentido «na mente», na condição de emissor e receptor, actor e público, partilharem as mesmas ideias convencionais sobre os atributos do tempo, do espaço e das coisas metafísicas (Leach, 2009:100-101).

³ Ver Apêndice I, pp. 6-8.

Mais tarde, sete séculos após a sua criação, uma equipa internacional de académicos investigou os mistérios do *Código* procurando a sua origem, os seus criadores e a razão pela qual o lendário manuscrito tinha sido elaborado. Os membros que compuseram a equipa de investigação foram: Christopher de Hamel (um reputado perito bibliotecário de Corpus Christi College); Michael Gullick (paleógrafo); Peter Stanford (especialista em estudos sobre os demónios) e Anna Wolodarski (bibliotecária da Biblioteca Nacional da Suécia). Afincadamente, a equipa trabalhou com testes de pigmentação, análises intensivas do texto, da composição do papel, das ilustrações que o integram, entre outros procedimentos próprios da investigação de manuscritos antigos. Através da avaliação grafológica final (consistindo na verificação e constatação das amostras de letras), concluíram que a teoria de um só autor não seria tão descabida quanto ao princípio poderia parecer, no âmbito da produção das 600 páginas que dão vida ao manuscrito, uma vez que, quer as iniciais iluminadas, quer a caligrafia e as representações de uma página inteira do Jardim do Éden e a do Demónio são produções consistentes que denunciam a mesma autoria.⁴ O *Código* deve-se, portanto, a um artista minucioso e misterioso que pretendia a deificação da sua alma e a glorificação da ordem Beneditina. De facto, a representação da figura do Diabo no *Código de Gigas*, segundo a equipa de investigação, não alude a qualquer tipo de veemência ou veneração do monge beneditino pelas forças obscuras do Mal. Digamos antes, que o monge apenas queria salvar a sua alma e, consequentemente, obter o perdão da ordem a que pertencia, glorificando-a assim com o seu árduo trabalho.⁵

1.2 A ilustração da figura de Belzebu no *Código de Gigas*

O *Código de Gigas* contém a maior figuração do Diabo existente até à data. Neste manuscrito, a imagem de Lúcifer é, de facto, exuberante, grandiosa, deslumbrante, mágica e, inclusive, mítica. No entanto, por mais adjectivos que possamos reunir para melhor descrever tamanha obra de arte, a representação que hoje nos fascina outrora repugnava, pois constituía uma imagem assustadora para quem a visionasse.

⁴ Ver Apêndice I, pp.4-6.

⁵ Ver Apêndice I, pp.10-11.

A representação de Satanás, nesta Bíblia, apresenta traços terríficos, características singulares, típicas da época, como se de uma fera louca e avassaladora, um mostrengo temível pronto a atacar se tratasse. Possui reminiscências das representações dos sátiros da mitologia grega e, em particular, do deus pagão da fertilidade, Pã, visíveis no pêlo do animal e nos chifres, sendo ainda representado com uma língua bifurcada, pintada em vermelho vivo, garras afiadas, de punhos erguidos. A vestimenta que o cobre é pintada de forma semelhante às roupas adornadas com pele de arminho. Este Diabo prepara-se para atacar e conquistar o mundo, além de que o misterioso autor revela alguma audácia ao representá-lo contido, enclausurado numa moldura rectangular que poderá simbolizar uma espécie de câmara do Mal. Esta imagem é ainda bastante singular, na medida em que, na era medieval, o Diabo era mais comumente representado sobre o seu espólio de guerra, dominando um plano paisagístico de caos, destruição, fogo e obscuridade de que é o sumo imperador, identificado com o Inferno.



Figura 1.1 – A Besta Infernal, representação do Diabo no *Código de Gígas*.

O Demónio do *Código de Gígas* é fruto do imaginário medieval. Apela não só ao medo do sobrenatural (característico da Idade Média), assim como alude à personificação cristã da maleficência. A criação de uma entidade simbólica do Mal está

fortemente enraizada na cultura ocidental cristã, encontrando-se patente ainda hoje nos contos infantis, nas lendas e, inclusive, no nosso próprio interior - subentenda-se as figuras e representações diabólicas que constam no nosso imaginário -, uma vez que faz parte do nosso inconsciente colectivo. São as forças do nosso inconsciente que accionam determinados mecanismos psíquicos de representação abstracta que, outrora, constituíam autênticas formas de controlo social.

Esta imagem prefigura o Demónio interior, uma vez que pretende evidenciar os medos e as angústias da época. Constitui, portanto, uma representação de um traço cultural do Ocidente cristão – “a personificação do Mal que nos vai na alma”.⁶

Segundo Geoffroy Saint-Hilare, o Demónio é uma representação teratológica, pois trata-se igualmente de uma figura monstruosa. Também na óptica de José Gil, os monstros provêm da nossa inquietação e, porventura, na sua natureza, vêm abalar as certezas mais sólidas do nosso quotidiano, tendo em conta que necessitamos de verdades acerca da nossa própria identidade humana, constantemente abalada pela indefinição (Geoffroy Saint-Hilare *apud* Gil, 1994:10). Na Idade Média, os monstros ou as criaturas deformadas fisicamente eram associadas à feitiçaria e ao ocultismo e, por isso, envoltas numa aura mística. Estas criaturas estranhas e perigosas representam a figura antinatural por excelência, que tanto incomoda como fascina (Gil, 1994:21-26).

Os monstros, felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas poderíamos ser. Entre estes dois pólos, entre uma possibilidade negativa e um acaso possível, tentamos situar a nossa humanidade de homens (Saint-Hilare *apud* Gil 1994:10).

A iconografia representada nas grandes catedrais constituía uma fonte de inspiração para os artistas. Do mesmo modo, o escriba misterioso, autor do *Código de Gigas*, trabalhou a imagem de Satanás à luz das convenções da época. No entanto, foi inclusive contra os cânones estabelecidos, uma vez que dedicar uma página inteira à figura do Demo poderia tornar-se uma afronta à fé em Deus. Como menciona Yves Verbeek:

⁶ Ver Apêndice I, pp. 8-10.

(...) nos nossos dias, a maioria das dioceses ainda tem o seu padre exorcista. Isto quer dizer que o Diabo e o medo que ele inspira são coisas que ainda não pertencem ao passado, nem à simples lenda. No entanto, é forçoso reconhecer que a crença no Diabo perdeu credibilidade ao longo do nosso século (...) Em contrapartida (...) o Ocidente cristão viveu literalmente sob o signo de Satanás (...) estava em todo o lado, ameaçava toda a gente, era-lhe dada uma guerra sem quartel, mas nenhuma batalha mesmo que vitoriosa, se revelava decisiva. (...) este combate contra o Mal era dirigido a interpostas pessoas, homens e mulheres, que foram outras tantas vítimas torturadas, enforcadas ou queimadas na fogueira, para destruir o demónio que nelas habitava (Verbeek, s.d, 101-102).

Ou, como diria Veronica Sekules, as estratégias e as técnicas próprias das representações imagéticas constituem igualmente um poderosíssimo meio de transmissão cultural e afirmação identitária. Ressalvo que é sobretudo através deste processo de comunicação visual que se torna possível a projecção cultural da figura do Diabo no Ocidente cristão:

Artists had many devices and strategies for introducing a sense of atmosphere and were sensitive to the correct setting for a scene or figure that gave it a strong sense of identity and situation. (Sekules, 2001:19).

A figura antropomórfica de Satanás apresentada nas Escrituras Sagradas foi sendo reapropriada pelos discursos dos teólogos e pelas formas artísticas ao longo da Idade Média. Com isto, o Diabo tornou-se numa figura essencial na definição das representações do Mal, nas manifestações e nos comportamentos sociais que não eram considerados pela Igreja Católica como bons quer a nível moral quer religioso. Na generalidade, as artes, como a pintura, a escultura, a literatura e o teatro, são importantes veículos dos fenómenos sociais e religiosos que contribuem para a criação de uma cultura comum. Ao representarem o Demónio, as artes aludiam a noções morais, a valores e formas de lidar com o corpo e a mente humanos. De facto, até então, nos povos e regiões do Ocidente anteriores ao período medieval, os demónios haviam sido considerados imateriais, desprovidos de um corpo. No século XII, contudo, regista-se uma mudança relativamente a esta matéria pois, influenciada por uma elite culta, a ideia

de que os íncubos⁷ e os súcubos⁸ podem seduzir homens e mulheres, assumindo formas humanas sedutoras, é levada ao extremo como iremos abordar no quarto e quinto capítulos da dissertação.

O mesmo acontece com a figura do Mal que está representada no *Código de Gigas*: ela é reveladora de uma ideologia e crença religiosas que cresciam arraigadamente em prol de uma cultura dominante. Assim, o medo do Demónio intensifica-se, em grande parte, incitado pelos sermões e descrições artísticas, inserido num cenário diabólico lancinante que vigorava então no imaginário colectivo. Este foi o triunfo da nova cultura demonológica, dando a entender a cada indivíduo que o combate entre o Bem e o Mal iniciava-se imediatamente no seu próprio corpo (Muchembled, 2003:45-48).

Na Idade Média, as questões do corpo foram sem dúvida uma das grandes revoluções culturais ligadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente. As doutrinas antigas que privilegiam a alma não concebiam virtude ou defeito que não fosse exercido através da mediação do corpo. O Bem é, na Idade Média, exercitado sempre por intermédio da espiritualidade, o Mal é fruto da fraqueza da carne (como iremos ver mais adiante, no quarto capítulo da dissertação sobre as teorias neoplatónicas que abordam o tema da alma). Na época medieval houve grandes alterações na vida quotidiana, os espaços de sociabilidade e da cultura (teatro, termas, circo) exaltavam o corpo enquanto veículo de ideias e de formas, mas também o concebiam como prisão da alma. A revolução das exegeses religiosas e filosóficas medievais representam a derrota das doutrinas sobre o corpo em detrimento das doutrinas sobre a alma (Le Goff, 1985:59).

De facto, o horror pelo corpo atinge o auge quando este é sinónimo de carnalidade e fonte de prazer sexual. Neste sentido, o indivíduo é levado a rejeitar as necessidades ou desejos carnis se pretender seguir uma vida ascética e alcançar a salvação do além mundo (plano escatológico). Por sua vez, o pecado original, outrora identificado com o pecado do orgulho - um modo ousado de desafiar intelectualmente a figura de Deus -, é transformado, pelo cristianismo medieval, em pecado sexual. E assim, o desprezo pelo corpo e pelo sexo atinge o seu ponto máximo no corpo feminino,

⁷ Ver Apêndice II, Glossário do Diabo, p.39.

⁸ Ver Apêndice II, Glossário do Diabo, p.49.

pois, de acordo com as Escrituras, foi Eva que, no Jardim do Éden, através dos seus caprichos, incentiva Adão a pecar. Este episódio bíblico colabora para que, na Idade Média, se entenda o corpo da mulher como lugar de eleição do Diabo (Le Goff, 1985:59).

O erotismo, que é associado naturalmente ao corpo da mulher pelas suas curvas e formas, foi, aos poucos e poucos, condenado pela Igreja de tal modo que o corpo feminino torna-se num avatar para qualquer tipo de manifestação diabólica. Outrora, o erotismo e a sensualidade do corpo da mulher estavam patentes na sexualidade e nos cultos de fertilidade realizados às divindades pagãs, mas com a evolução do pensamento cristão passaram a ser objecto de condenação radical. Através da ideologia cristã sobre o conceito de puro e de impuro, para o qual de certo modo também contribuíram as definições do sagrado e do profano, formou-se um conjunto coerente em que o carácter sagrado do erotismo, manifestado nas celebrações pagãs, representado sobretudo através do corpo da mulher, passou a ser penalizado. Ao mesmo tempo, ascendiam as exigências da conservação do casamento e da vida da mulher em família (Bataille, 1988: 107-108).

Prova de que o corpo da mulher, nesta época, é fonte de manifestação diabólica são as explicações das deformidades corporais humanas. Como exemplo, temos os leprosos que eram tidos, nas consciências medievais, como filhos de pais que haviam tido relações sexuais durante o período da menstruação da mulher ou em épocas do calendário litúrgico que obrigavam à prática da castidade absoluta. A lepra constitui-se como a doença simbólica e ideológica mais importante na Idade Média, uma vez que a deformidade do corpo reflecte a deformidade da alma. No cristianismo medieval, o pecado manifesta-se na deformação física ou na enfermidade, ou seja, os males do corpo revelam os males da alma, para além de que o corpo é ainda matéria perecível, pois o destino de toda a carne é a putrefacção e a corrupção (Le Goff, 1985:59-60).

O sacro revela-se muitas vezes para os homens da Idade Média no inquietante contacto entre o espiritual e o corporal. Os reis taumaturgos manifestam a sua sacralidade curando os escrofulosos que tocam. Os cadáveres dos santos mostram a sua santidade espalhando um suave odor, o odor da santidade. As revelações divinas, tal como as tentações diabólicas, exprimem-se nos corpos adormecidos

com os sonhos e as visões que durante tanto tempo impressionaram os homens da Idade Média (Le Goff, 1985:61).

O motivo que leva aos Homens a tentar compreender e decifrar o problema do Mal conduz os teólogos e os padres da igreja à demonologia - uma corrente de doutrinas baseadas no estudo dos demónios - cujo corpo teórico incide nos males e influências que os espíritos malignos exercem sobre a humanidade. A demonologia cristã surge da necessidade de compreender os espíritos malignos e os anjos caídos falados na Bíblia. Jesus Cristo, por exemplo, fala com os seus discípulos acerca dos males ministrados por demónios para afastar os Homens de Deus, explicando aos apóstolos o que são demónios e como atacam. O primeiro livro da Bíblia que fala sobre os demónios, nomes e símbolos assim como revela a figura do Diabo e dos seus anjos sequazes é o *Livro do Apocalipse*. Contudo, esta corrente, a demonologia, suscita algumas divergências na sua definição, uma vez que, como afirma Giovanni Papini, nestas exegeses retratam-se mais propriamente os servidores infernais e suas más inclinações, do que propriamente a figura primordial do Mal – Satanás. Neste caso, e segundo a sua linha de pensamento, uma apologia do Diabo, edificada com base no estudo da sua concepção e manifestações ao longo da história da humanidade, definir-se-ia como *Diabologia* (Papini, s.d:22-23).

Atendendo à história ocidental, sobretudo na medievallidade, é bastante mais comum existirem representações dos demónios e seus suplícios infernais do que representações do próprio Diabo. Por esta razão, o *Código de Gigas* torna-se uma obra incomum, pois o simples tamanho da figuração demoníaca que acentua e pormenoriza as características do Diabo teria provocado sentimentos de repulsa. Para além disso, existe ainda outro factor que parece não fazer sentido: segundo Peter Stanford, o artista “enclausura” o Diabo numa espécie de “câmara do mal” e não o representa, de modo algum, no seu habitat natural - o Inferno. Na era medieval, os indivíduos acreditavam nas forças sobrenaturais, personificando as ameaças aos humanos em espíritos malignos. Portanto, as populações no medievo preocupavam-se, em maior medida, com os atentados do Diabo do que, propriamente, com a aprovação de Deus. Uma vez que a imagética constitui uma arma poderosa no controlo das mentalidades e dos comportamentos, até mesmo na educação religiosa das populações, o copista, segundo as conclusões das análises científicas a que o manuscrito foi sujeito, procurara

impressionar os leitores, com destaque para os seus superiores monásticos directos, primeiros destinatários da sua obra de redenção, elevando a honra, o conhecimento e o esclarecimento.

Por todas estas razões, ao longo da época medieval, a cultura visual⁹ é profundamente marcada pelo reconhecimento dos símbolos e das representações artísticas baseadas na iconografia. Acima de tudo, as imagens, tal como os textos possuem uma espessura simbólico-alegórica que remete, em última instância, para a divindade. Por esta razão, são, também elas, um meio de submeter o corpo físico ao corpo simbólico, num processo de ascensão espiritual, que se enquadra na filosofia neoplatónica característica do séc. XII. O neoplatonismo será objecto de análise no quarto capítulo da presente dissertação.

⁹ Para Nicholas Mirzoeff, a cultura visual é, nos *media* “pós-modernos” em finais do século XX, crescente e intensa na vida quotidiana. Contudo, a afirmação exposta por este autor tem sido refutada, quer pela visão de uma cultura contemporânea mais textual do que visual, quer pelo facto de as informações culturais serem percebidas de forma invisível – ou de acordo com certos cânones ou ainda, gostos ocidentais (Mirzoeff, 2004:3). Porém, na Idade Média, e não havendo propriamente esta designação de cultura visual para os fenómenos visuais, a literacia visual era reconhecida como um meio importante na divulgação da “palavra de Deus”, entenda-se, os ensinamentos bíblicos aos povos que não sabiam ler nem escrever. No entanto, há autores que também defendem o inverso, como é o caso de Jérôme Baschet. O historiador afirma que as imagens na Idade Média não se destinavam apenas aos que não sabiam ler, como defenderam Émile Mâle e Erwin Panofsky. As imagens medievais têm uma espessura simbólica que lhes permite serem decodificadas da mesma maneira que os textos escritos. Neste sentido, tal como esses, constituem-se também como narrativas, como sistemas semióticos, plenos de significados, possibilitando uma multiplicidade de leituras, inclusivamente de natureza simbólico-alegórica. Diz Baschet:

Dotées d’une capacité opératoire, d’une puissance d’effet et de formes diverses d’efficacité, elles [les images] ne sont pas les sages et pâles décalques de la doctrine des clercs ou d’autres énoncés attestés par ailleurs. Les images médiévales ne sont pas la Bible des illettrés. Congédions définitivement ce lieu commun, et c’est alors une diversité foisonnante, une prodigieuse inventivité figurative qui s’offrent à nous. Loin des conventions lénifiantes d’un art dit religieux, elles ne cessent de surprendre l’observateur (...). (Baschet, 2008: 9).

Mas mais será abordado sobre o tema da literacia visual no quarto capítulo da dissertação.

1.3 A criação da figura do Diabo no Ocidente Medieval

No panorama cultural do Ocidente cristão desenvolvia-se um contrato implícito entre os teólogos eruditos e as forças políticas, sendo estas forças representadas pelas grandes famílias da nobreza. Este contrato, em sua índole, introduzia uma poderosa dinâmica religiosa que as crenças já existentes do mundo polimórfico, embora estivessem enraizadas na mente e nos hábitos das populações, não conseguiram combater, assim como não conseguiam combater as novas ideologias que vinham dos meios sectários mais ricos da sociedade na Idade Média.

As novas ideologias e convicções implementadas pelos desígnios dos clérigos eram consideradas fontes de transcendência humana, em que as cortes e os membros da Igreja Católica se evidenciavam enquanto agentes da palavra de Deus. Por outras palavras, estes homens, os reis e clérigos tornaram-se sacralizados aos olhos das populações. Perante tal divisão social, torna-se imprescindível uma figura que, por oposição, vem demarcar uma postura social e cultural indesejada pela comunidade cristã. É pois, neste âmbito, que o oposto de Deus, o Diabo, se evidencia como entidade essencial para a definição das representações e manifestações culturais indesejáveis e não padronizadas da Europa medieval cristã. Para o seu surgimento contribui em muito o processo de diabolização dos povos não cristãos:

A representação do Diabo é uma máscara que não possui rosto, ele pode ser conhecido como Lúcifer, Diabo, demónio, dragão, etc. A sua iconografia perpassa por uma forma de insecto que atormente a uma besta gigantesca que devora os indivíduos hereges no inferno. “O Diabo com frequência é meramente o Outro” (Link *apud* Veríssimo, 2005: 39) – [sic].

Em torno de tais elucidações sociais, *Satan*, como princípio do Mal, constituía-se um perigoso inimigo, sendo de ressaltar a sua ampla divulgação entre os plebeus através das artes. Neste encadeamento de ideias podemos verificar que o portentoso Demónio representado no manuscrito medieval *Código de Gigas* consiste numa figuração criada e produzida pelo imaginário da época. É ainda uma representação pictórica de forte cunho religioso, uma vez que a criação de uma entidade simbólica do Mal encontra-se profundamente enraizada na cultura cristã. Aliás, o próprio

cristianismo, enquanto religião monoteísta, apresentava incongruências nas suas teses e nas designações quer de Lúcifer, agente do Mal, quer de Deus, agente do Bem. Tal se verifica na tradição cristã pois nunca se conseguiu excluir definitivamente o carácter dualista que propunham as diegeses maniqueístas, segundo as quais Deus e Satanás dispõem de poderes equivalentes, como se ambos, por natureza, se tratassem de deidades supremas. Mesmo entre si, as correntes dualistas debatem o papel das duas entidades, a função da deidade do Bem e a função da divindade do Mal. Este factor suscitou, nos pensadores gnósticos, doutrinas substancialmente diferentes relativamente à reinterpretação da origem do mundo e da natureza da Criação (Minois, 1998, 2003:36-37).

Um dos factores de maior interesse para análise neste domínio prende-se com a magnitude que a figuração do Maligno concebida no *Código* transfere para o imaginário humano. A representação do Diabo no *Código de Gigas* observada hoje em dia pode não causar medo às populações como acontecia na Idade Média, no entanto, a sua magnitude mantém-se. Existe um grande fascínio por esta figura considerada hoje uma obra de arte. A questão importante na figuração do Diabo do Códice consiste no facto de observamos actualmente formas artísticas ou imagens que representam um legado histórico-cultural europeu. Ainda hoje, a figura do Diabo é accionada no nosso imaginário através dos contos, lendas e medos de cada um. A culpabilização individual e os medos pessoais face à condenação de certas atitudes e comportamentos fazem parte de um processo de consciência que, há muito, se deve ao factor religioso, embora o ser humano apreenda e desenvolva noções intrínsecas e muito próprias de Bem e Mal. Neste caso, o Diabo interior assume-se como uma criação da nossa moral ou conduta, pois trata-se do monstro que nos apavora e inquieta, que somente existe no interior da alma humana, reflectindo assim um importante traço cultural do Ocidente cristão (Muchembled, 2003:38-39).

Como diria G. Minois, a cultura ocidental cristã foi a que deveras levou mais além a reflexão acerca do Mal, pelo que, no âmbito deste desígnio, progrediu na sua História, religião e forças políticas. Esta é a razão pela qual o Diabo ocupa um lugar essencial nos movimentos sectários e nos meios fechados, em geral. Nas religiões de cunho monoteísta, a entidade que representa o Mal também é imprescindível na definição de valores, ideias e comportamentos. Por assim dizer, o Mal faz parte da

cultura. A figura do Diabo não é, porventura, a única explicação do desenvolvimento e crescimento da religião cristã no Ocidente, no entanto, Lúcifer, ou qualquer outra entidade que represente o Mal, no seu absoluto, é necessário às religiões que visam uma forma de salvação. Para os fiéis e membros da comunidade religiosa, a salvação é possível de alcançar. Mas os que não têm fé e que rejeitam ou ignoram o dogma religioso e que, por isso, não podem ser salvos, esses ficam à mercê das potências do Mal. Deste modo, o Maligno assume um papel importante no cristianismo, dado que, colaborou na definição de uma cultura comum no Ocidente cristão:

Nascido no seio da religião, o Diabo é igualmente parte integrante na cultura profana que dele se utiliza largamente. Pela sua parte, a Igreja Católica, herdeira desse personagem incómodo que ela própria criou, procura actualmente relativizá-lo. No entanto, não pode desembaraçar-se dele totalmente, sem ao mesmo tempo se negar a si própria e cair em contradições insanáveis (Minois, 2003:7).

Um dos teólogos que muito contribuiu para a visão do combate cósmico, assim como para a definição do papel do Diabo nesta batalha, foi Santo Agostinho, cuja teoria vingaria especialmente nas elites cristãs ao longo de toda a Idade Média. Santo Agostinho defende que o Mal representa a ausência, a privação do Bem. Neste caso, veicula as ideias já antes sugeridas por Plotino e dá voz às concepções neoplatónicas sobre a existência do Mal. Depois de analisar os elementos intervenientes na actividade humana, para o teólogo, o Mal coincide com a desordem e é neste sentido que o define como um “movimento defectivo”¹⁰ que procede do nada. Com isto, refere que, no ser humano, a desordem se verifica quando as faculdades da mente se submetem aos bens efémeros. Na verdade, Agostinho acredita na bondade humana. Se Deus é bom e Deus tudo criou, então tudo é bom, incluindo o homem. O Mal, pelo contrário, que nunca fez parte da criação, é uma corrupção da natureza divina, é uma deficiência ou privação do Bem, é o não-ser, e só pode advir da vontade individual, do livre arbítrio, pelo que o homem deve saber escolher entre boas ou más acções, na medida em que, sem esta capacidade, o universo não poderia expandir as suas potencialidades, pois estas estão

¹⁰ Expressão utilizada por Plotino e sobretudo por Santo Agostinho.

confiadas a seres dotados de possibilidade de escolha. Da mesma forma, defende que a decadência de que o pecado é índice deriva da liberdade humana. Para Santo Agostinho, a alma é que dita esta capacidade de escolha, sendo aquela muito mais importante que o corpo. Deste modo, todas as coisas que não as da alma, segundo a sua linha de pensamento, são desprezíveis. A vida do corpo não está em não poder matar em defesa própria; não é lícito segundo a lei divina (Agos. *Lib.* Int. 2, 3-4).

De acordo com Agostinho, o Diabo foi, em comparação com o homem, o maior prevaricador, pois persuadiu-o a pecar contra Deus. Uma vez que Lúcifer amava mais o poder do que a onipotência de Deus, agiu por soberba. Assim, uma vez que o ser humano pecou menos que o Diabo, para se salvar deve redimir-se dos seus pecados e levar uma vida ascética, caso contrário, após a sua morte será entregue a Satanás e pertencerá ao Inferno. Para Agostinho, os pecados têm duas origens: uma, no pensamento espontâneo, outra, na sugestão de outrem (Agos. *Lib.*3, 28-31).

As teses, influências gnósticas, maniqueístas e cátaras que ajudaram a construir um diabo judeo-cristão serão debatidas ao longo da presente investigação, de modo a que se possa compreender a evolução da figura de Satanás e suas facetas no medievo.

Decerto que estas construções sobre um cosmos divino não eram lineares e, entre os teólogos, as críticas revelam-se constantes. Daí que, no contexto popular, se mantivessem as figurações e representações do Diabo à semelhança das dos deuses pagãos. De tal modo que, como diria o abade Turmel:

(...) os teólogos decidem sobre a estrutura do além, « pura acrobacia de palavras», « miragem metafísica», devida às «astúcias da apologética» e que provêm, paradoxalmente, do desejo de racionalizar as verdades da fé. Todas as subtilezas dos doutores da Idade Média podem fazer-nos sorrir, mas elas demonstram também a força da crença no pecado original numa época em que a narrativa bíblica era lida num sentido literal. (Turmel *apud* Minois, 2002, 2004:105)

Os valores e os ideais do pensamento humano não se enraízam nas sociedades sem serem dotados de sentido, aliás, estes espelham, com nitidez, as necessidades dos homens. É através do pensamento humano e as suas concepções que se constroem diálogos e explicações sobre o papel do Homem e a vida em sociedade.

Embora a imagem triunfante da figura de Satanás não seja de todo inerente à própria natureza humana, a divisão entre o Bem e o Mal é comum a todas as cosmogonias que tentam impor uma ordem divina sobre o mundo. Portanto, em inúmeras culturas e em inúmeros mitos e lendas subsiste a antítese Bem/Mal, definida e sintetizada ao longo dos tempos. Por conseguinte, a definição de Mal proposta pela nossa cultura consiste, na verdade, numa construção histórica e imaginária do Ocidente. Assim sendo, o Diabo, como figura antropomórfica, diz particularmente respeito à matriz religiosa judeo-cristã.

De acordo com o estruturalismo, até mesmo os povos da Antiguidade possuem narrações etiológicas comuns a várias culturas como, por exemplo, a história do dilúvio, ou a da virgem que dá à luz um herói, ou a do salvador. Aarão de Lacerda (1998) salienta que este pensamento mítico exige um sensível poder de coordenação, pois:

O *sensus numinis* não surge de um momento para o outro, mas é o resultado de lenta elaboração, da longa passagem do tempo que vai desenvolvendo a faculdade de imaginação construtiva do mito e das suas dramatizações (Lacerda, 1998:33).

O *sensus numinis* consiste, assim, num processo que se insere grandemente na construção dos mitos e das lendas, mostrando a importância do imaginário para as populações. Não obstante, a evolução da figura do Diabo no imaginário medieval e a proliferação da sua imagem através da arte tiveram igualmente o reflexo do *sensus numinis* no sentido em que este contribuiu para a sua elaboração enquanto representação do Mal na cosmogonia cristã. Tendo em conta a portentosa representação de Belzebu no *Código de Gigas*, pretendemos, de facto, ao longo deste capítulo, reflectir sobre o contexto histórico e religioso em que essa imagem foi produzida, uma vez que o sistema de pensamento em que se elaborou a figura triunfante de Satanás evidencia um enorme salto na vitalidade e soberania do cristianismo no Ocidente medieval. Atendendo a que, no início, foi muito difícil para os teólogos engendrar uma figura maléfica que representasse a maldade suprema e, na sua génese, combinasse integralmente com as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, assume-se como relevante a história da

figura do Maligno¹¹ nos cânones que deram vida à sua dimensionalidade, bem como à sua perseverança no imaginário que ainda hoje recriamos quando ouvimos histórias infantis ou lendas passadas. Deste modo, o capítulo que se segue retrata a evolução da figura do Diabo, desde as primeiras manifestações à imagem triunfante do Mal, patente nos passos bíblicos do Antigo e do Novo Testamentos que retratam e recriam a entidade que no cristianismo representa o Mal.

¹¹ Ver Apêndice II, p. 41.

Livrai-me da malícia e torpe engano
Do nosso inimigo, e alcancemos
Da carne, mundo e dele tal vitória
- *Soneto XV*, de Frei Agostinho da Cruz

2. O florescer de uma nova entidade: O Diabo no Vetero e no Novo Testamentos.

2.1 A evolução da figura do Mal no Antigo Testamento

Deve parecer estranho ao leitor comum da Bíblia (...) que nenhuma entidade similar ao demônio da teologia tradicional apareça no Antigo Testamento. Na teologia cristã (...) a doutrina do diabo somente perde importância para a doutrina de Deus e o demônio é parte indispensável da maquinaria da fé e da piedade (Caldwell *apud* Carvalho, 2008:101).

A figura de Satanás¹² no AT entra na narrativa bíblica como uma personalidade já conhecida. Denominado *Satan*, em hebraico, o Diabo era entendido como um ser espiritual do concílio divino ao dispor de Deus. Deste modo, tratar-se-ia de uma adjacência de Deus, um servente intermediário que se apresenta como opositor ou acusador da humanidade. De modo algum, a figura de *Satan* foi considerada no AT como potência absoluta do Mal.

Nas escrituras hebraicas, não se defende qualquer tipo de conspiração entre o Diabo e os seres humanos. No entanto, mais tarde, ao longo da narrativa bíblica, a figura de *Satan* assumirá um papel completamente diferente. Esta entidade tornar-se-á a verdadeira antítese do Divino. Vejamos alguns passos bíblicos que esclarecem a dimensão agentiva de *Satan* e que, pouco a pouco, constroem uma entidade maligna, negativa ou opositora:

- “Um dia em que os filhos de Deus se apresentam diante do Senhor, o acusador, Satan, foi também junto com eles” (Jb 1,6);

¹² Ver Apêndice II, p.44.

“Satan levantou-se contra Israel e incitou David a fazer o recenseamento de Israel” (1 Cr 21,1);

«O SENHOR mostrou-me depois Josué, o Sumo Sacerdote, que estava de pé diante do anjo do SENHOR, enquanto Satanás estava à direita para o acusar. E o anjo do SENHOR disse a Satanás: “Que o SENHOR te confunda, Satanás, que o SENHOR te confunda, Ele que escolheu Jerusalém. Não é este, porventura, um tição tirado do fogo?”» (Zc 3,1-2).

A primeira aparição de Javé, o Deus Todo-Poderoso do AT, remetia para uma representação de domínio mais tribal, sendo, de certo modo, considerado uma divindade primitiva do povo israelita. Nas Escrituras Sagradas, Javé aparece como o deus protector dos Israelitas em oposição às restantes divindades das outras culturas do Antigo Oriente. Na narrativa bíblica, Javé era descrito como uma deidade suprema e universal que se sobrepunha a todos os outros deuses das restantes culturas. Javé era considerado uno, sem força igual, ou seja uma deidade totalitária superior a qualquer outra divindade. Contudo, os leitores da Bíblia levantam com frequência fortes objecções contra as páginas do AT, nas quais o Deus bíblico parece ordenar ao povo hebreu injustiças, chacinas e, inclusive, o extermínio de populações inteiras (Vaz, 2002: 61).

Para libertar os Israelitas, este deus, não se inibe de matar os Egípcios, os seus primogénitos e os guerreiros no «Mar Vermelho», por exemplo. Em alguns textos, Deus ameaça não somente o povo egípcio como os restantes povos inimigos com profundas calamidades (Dt 28,15-68; 29,17-27). Noutros ainda, conta-se que os Cananeus (povo conterrâneo dos Hebreus) são passados a fio de espada com o beneplácito de Deus e por sua ordem (Dt 7,1-5), deixando espelhar a imagem de um Deus que parece comprazer-se na ira e na vingança, tal como os homens: “O SENHOR é um Deus zeloso e vingador (...) um vingador irascível (...) vingasse dos seus adversários e trata com rigor os seus inimigos (...) Ele destruirá este lugar e lançará os seus inimigos nas trevas.” (Na 1,2-8).

Perante tamanhas manifestações do divino, é necessário entender o contexto e as “crueldades de Deus” relatadas na Bíblia, assim como o surgimento de uma figura assistente e inclinada para a maldade. Em primeiro lugar, dever-se-á ter presente que a revelação do Deus bíblico tem um carácter histórico, o que significa que foi sendo

concebida progressiva e lentamente ao longo de dezanove séculos até ao seu ponto culminante no Novo Testamento. Paralelamente a este processo desenvolve-se a figura e imagem do “Deus do Mal”, para que as forças dicotómicas se fizessem entender na cosmogonia cristã, ou seja, na consciência histórica do povo cristão.

“A Bíblia, que levou onze séculos a escrever-se, tem uma pedagogia, uma educação na fé a partir da fé” (Vaz, 2002:63). Os leitores da Bíblia têm uma visão telescópica sobre as suas narrativas, uma vez que a Sagrada Escritura nunca foi propriamente lida historicamente, ou seja, situada em cada momento do seu quadro histórico. As narrativas bíblicas procuram mostrar uma imagem perfeita de Deus. Os próprios princípios e critérios de moralidade que estão patentes nas histórias de Israel e do seu povo nas narrativas bíblicas vão sofrendo ao longo do tempo a revelação e a evolução da figura de Deus (Mt 19,8). Tanto que o amor ao próximo e a renúncia ao ódio em Israel caminharam juntamente com o uso da violência. A Bíblia conta a história de um povo e a crença religiosa num único Deus. Portanto, um dos factores principais nestas narrativas senão talvez o mais importante é o relato de uma identidade nacional, pois são as narrativas bíblicas que vão dar a conhecer ao leitor a história do povo de Israel e, por sua vez, assegurar a identidade deste povo como aparece bem claro no *Livro do Deuterónimo*, em relação à lei do extermínio (20,10-20).

Na realidade, a Bíblia¹³ é um *corpus* textual constituído por vários textos de vários tipos e géneros e de várias épocas. Naturalmente em fases mais antigas, a Bíblia apresentava outro tipo de valores face às conquistas do povo de Israel e do seu Deus, que se foram superando e corrigindo à luz de variantes éticas, desenvolvendo-se ao longo da História (como se pode testemunhar em livros 2Re 9-10; Os 1,4).

¹³ O que é a Bíblia? Numa primeira instância parece fácil de responder a esta questão. Mas apesar de ser uma pergunta simples, múltiplas são as suas respostas. Num sentido literal da palavra, a Bíblia é um livro. Tal como indica o significado da palavra grega *bíblia*. Por sua vez, a resposta de acordo com o seu conteúdo explica-nos que a Bíblia é uma colecção de livros que foram escritos ao longo de um longo período de tempo. A composição da Bíblia cristã divide-se em duas grandes partes, a primeira é apelidada de Velho, ou Antigo Testamento e corresponde à Bíblia hebraica do povo Judeu. Ao passo que a segunda parte designa-se de Novo Testamento e é escrito no contexto histórico greco-romano, na língua grega-comum (Vogel, 2013:6).

A paulatina revelação de Deus passa necessariamente pela sua «condescendência»: os homens não poderiam captar durante o período duma geração tudo que a sua fé descobriu n'Ele até Jesus: sob a influência do Espírito de Deus, que a sua fé via a agir na história humana, fizeram-no «descer» pouco a pouco, à própria medida, segundo o grau da própria capacidade e reflexão religiosa (...) Jesus – a suma condescendência da revelação de Deus – não pôde revelar-se e revelar tudo de repente: os apóstolos não podiam compreender muitas coisas (Jo 16,12); prometeu-lhes o seu Espírito que os guiaria para a Verdade total (Jo16,13), (Vaz, 2002:65).

Somente com a evolução da religião primitiva para o monoteísmo é que Javé se torna onnipresente e onipotente. Assim sendo, qualquer tipo de comparação em pé de igualdade com as restantes divindades dos povos vizinhos seria de uma afronta à totalidade do Divino. Aliás, a figura de Satanás como a conhecemos hoje aparece tardiamente na Bíblia. De facto, a génese da figura do Diabo tem como principal factor a mudança no pensamento sobre a natureza de Deus, pois, quando Javé se torna um Deus onnipresente, reconhecido como uma divindade universal, era, num primeiro momento, responsável por todas as coisas, boas e más:

- “Formo a luz e crio as trevas, dou a felicidade e mando a infelicidade. Eu sou o SENHOR, que faço todas estas coisas ” (Is 45,7).

Não obstante, a visão sobre Deus e o seu papel no cosmos começa gradualmente a mudar nas mentalidades. Posto isto, parece estranho que fosse Deus, em todo caso, responsável igualmente pelas forças do Mal, no sentido da figura de Deus ser também a representação das forças adversas, ou seja, das forças negativas e contrárias às forças do Bem. É, neste momento, que as acções maléficas emanadas pela deidade suprema serão desincorporadas de Deus passando a tomar corpo na figura de *Satan*.

In pre-exilic Hebrew religion Yahweh made all that was in heaven and earth, both of good and of evil. The Devil did not exist. The Hebrew concept of the Devil developed gradually, arising from certain tensions within the concept of Yahweh. Since Judaism and Christianity are live options for many of us, it is more difficult here than elsewhere to avoid a confusion between the metaphysical

and the historical (...) The fact that the Devil is not fully developed in the Old Testament is not a ground for rejecting his existence in modern Jewish and Christian theology (Russel, 1977:174)

2.2 Criação, cosmologia e humanidade no *Livro do Génesis*

O *Livro do Génesis* é o livro das grandes interrogações. Em confronto com outros povos, religiões e culturas, os Israelitas procuram dar resposta às questões que surgem a todos os homens, tais como: o que somos? Donde viemos?

Desde “ as origens”, passando pela tradição da nação que compreende doze tribos até à estadia de Jacob no Egipto, as narrativas em *Génesis* procuram, de certo modo, elucidar os leitores quanto à História deste povo assim como abordam, simultaneamente, uma reflexão sobre a nossa existência. No *Génesis* nada indica directamente a época do formato final do livro, embora os passos descrevam episódios e situações de tempos pós-patriarcais. O primeiro livro bíblico é, assim, metaforicamente falando, uma porta de entrada à reflexão sobre as origens da humanidade, apresentando uma teologia e catequese por intermédio de histórias que podem ser lidas por todos nós.

As histórias em *Génesis* relatam o predomínio das tribos de José e Juda, a chegada dos Israelitas à terra prometida, ou seja, Canaã, a expulsão e as guerras ocorridas com os povos que habitavam aquela terra. Este livro está intimamente ligado aos restantes livros bíblicos que lhe sucedem, podendo ser entendido pelos leitores como uma parte de uma longa história. Por outras palavras, Génesis é um livro de promessas decretado como um prefácio da História de Israel e da humanidade (Alves,2008:21-22).

O tema da promessa da terra de Canaã deve ser entendido como um tempo em que o povo israelita tinha sido despojado do território que habitava. Num período histórico em que não constam registos antes do domínio do Império Neo-Assírio, o tema sobre Canaã, a terra prometida, pode representar tanto o exílio babilónico durante o séc. VI a.C. como o período que se seguiu, quando a comunidade judaica que vivia nos arredores de Jerusalém fora considerada os estrangeiros na região. Deste modo, os Israelitas necessitavam de esperança que lhes permitisse libertar do domínio persa de modo a restituir a plenitude da bênção invicta na legitimidade da terra que lhes havia sido prometida (Whybray, 2007: 39-40).

Segundo Carreira, os Assírios fomentaram uma tradição cronística, apelidada de História Sincrónica, que relata as relações assiro-babilónicas entre Puzur-Ashur III (primeira metade do século XV) e Adad-nirari III (811-781 a.C.), em que omitem deliberadamente a linhagem de reis que nada tiveram a dever com a construção do império da Babilónia. Os Assírios, na descrição das suas conquistas territoriais, omitiam os acontecimentos e relatos que pudessem ser desfavoráveis à soberania do seu povo. Prova disso foi a incursão das tropas babilónicas em território assírio, no reinado de Tiglat-Pileser I. Na batalha de Sugagi, a vitória foi atribuída aos Assírios quando os Babilónios parecem ter ganhado esse combate esta luta. Aqui, o centro da questão é o facto de a delimitação do território, que os Assírios pretendiam demarcar dos Babilónios, constituir um poderoso mecanismo de legitimidade e de identidade cultural. As memórias dos reis serviam para provar não só a soberania do povo assírio no seu suposto território, bem como exemplificavam a violação dos acordos fronteiriços tidos pelas sucessivas invasões do povo babilónico (Carreira, 1993:78-80).

A realidade de Ugarit, considerada por parte de alguns autores uma cidade canacaica, por outros proto-fenícia, dada a dificuldade de delimitação de fronteiras, espelha, de igual modo, a estranheza da cidade como sendo um universo diferente na história dos Fenícios. Aparentemente, a cidade de Ugarit manteve-se sempre como uma metrópole desconhecida, desagregada do povo fenício, com marcas culturais vindas do oriente e uma língua própria. Do ponto de vista civilizacional, a escrita ugarítica incidia num modelo mesopotâmico da escrita cuneiforme, enquanto as outras regiões de Canaã parecem inspirar-se nos modelos egípcios na comunicação escrita (Ramos, 1991: 49-54).

O Mundo da Bíblia é, evidentemente, o mundo dos grupos seminómadas que acabaram por confluir e constituir um grupo de recém sedentarizados a quem a História identifica com o nome de Hebreus (Ramos, 1997:155).

O «Mundo da Bíblia» encerra em si dados que o interligam ao meio que o rodeia. Na época em que a Bíblia é escrita, as narrativas que dizem respeito à memória da cidade de Ugarit são cronologicamente longas, não datadas, cujas personagens são referidas como seminómadas. Ugarit corresponde, por assim dizer, a uma sociedade urbana cuja existência é muito anterior aos reinos de Israel e Judá. Em comum, o que

faz com que estes dois mundos sejam tangentes, ou seja, Ugarit e o Mundo em que a Bíblia foi redigida, é o contributo cultural. Ugarit é uma cidade-estado que serve de exemplo para o «Mundo da Bíblia» (Ramos, 1997:155-196).

Como Ramos indica, “Canaã é um mundo pequeno, mas múltiplo; e as multiplicidades têm sempre a sua opacidade” (Ramos, 1991:59). Existe uma equivalência religioso-cultural entre Ugarit e Canaã: não que Ugarit se identifique com a terra prometida aos israelitas, mas a sua literatura e a sua cultura representam Canaã. Na verdade, em matéria de cultura e mentalidades, Canaã assume-se como um legado mesopotâmico de um tipo-social desejado pelos povos do Próximo Oriente.

O Livro do Génesis é composto por uma compilação de textos supostamente históricos que começam por falar na Criação e acabam com a história do reino de Judá. *Génesis* é o primeiro livro da Sagrada Escritura e, faz parte de uma colectânea de narrativas que compõem a primeira parte do AT, designa-se assim Pentateuco, palavra grega que significa “cinco livros”. O Pentateuco é composto por *Génesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuterónimo*. No Pentateuco, as narrativas têm uma certa sequência, pois descrevem as origens do povo de Israel até à sua definitiva instalação em Canaã. A autoria destes livros pensava-se ser atribuída a um grande líder do povo hebreu, Moisés, quer pelo judaísmo como pelo cristianismo antigo apresentado nas narrativas. No entanto, hoje, sabe-se por intermédio de inúmeros estudos que nenhum destes livros que compõem o Pentateuco pode ser atribuído a um único autor, pois trata-se de uma compilação complexa de diversas narrativas que foi escrita a partir de tradições orais e escritas que se foram juntando ao longo da história. (Alves, 2008:19).

O paralelismo com a história da terra prometida de Canaã ao povo Israelita observa-se igualmente na História Sincrónica apresentada com a tradição da *Lista de Reis* assíria. Tal como o *Livro do Génesis*, a *Lista de Reis* foi utilizada na Antiguidade por facções tribais que pretendiam legitimar e justificar a sua linhagem. A invasão de Assuruballit I (rei assírio que fundou o Império Médio, reinando entre 1365-1330 a.C.) comumente representada pela produção artística e literária da Babilónia, contribuiu grandemente para a consolidação da identidade nacional do Norte sobre a historiografia enraizada da Mesopotâmia semítica (Carreira, 1993: 82-83).

No geral, *Génesis* é uma compilação de textos que deixa espelhar a noção de identidade do povo de Israel e do seu Deus. Em particular, este livro bíblico consiste

num prelúdio aos grandes feitos associados com o êxodo do Egipto, nos quais se retrata a fundação da história judaica e seu destino. Por outro lado, *Génesis* apresenta em simultâneo aos seus leitores um “Deus” responsável pela criação do mundo, cuja natureza protectora revela uma constante preocupação com a humanidade, orientando os que, de certo modo, são eleitos como seu povo.

Para compreendermos melhor a autoria do *Livro do Génesis* importa perceber que a formação e a intenção deste livro não podem ser deduzidas apenas através da colectânea vasta de materiais que constituem as suas fontes. No seu livro, Gunkel (1901) identifica várias fontes que podem estar na origem e na explicação destes textos, indicando que, nos capítulos doze a trinta e seis, estão patentes contos folclóricos ou tradicionais, designados como *Sagen*. Tendo em conta que muitas destas narrativas foram compiladas num estágio relativamente tardio, eventualmente, foram tomando forma como crónicas das vidas de Abraão, Isaac e Jacob. Este autor defende que *Génesis* é uma compilação de contos pelas diferentes formações do primeiro e segundo capítulos que começam por narrar os eventos cósmicos e universais e, por fim, a história de José que aparece em pormenor nos capítulos trinta e sete a cinquenta. Gunkel observa que a história de José apresenta-se como uma narrativa homogénea que não foi formada a partir da compilação dos *Sagen*, o que constitui diferenças na compilação dos textos do *Livro de Génesis* que só actualmente se tornam reconhecidas (Gunkel *apud* Whybray, 2007: 39).

Na *Lista de Reis*, na primeira secção dos “dezassete reis que habitaram em tendas”, as descrições da Linhagem de Hammurabi nada mais continham que epónimos tribais. Nem essas personagens, nem os “dez reis que foram antepassados” de Shamshi-Adad (patriarcas da Mesopotâmia descritos na segunda secção) têm, na realidade, alguma coisa que ver com uma lista de reis assírios existentes na constituição do império assiro-babilónico. Tal não quer dizer, em todo o caso, que estas listagens sejam desprovidas de valor historiográfico, tanto que se observa na *Lista de Reis* uma certa consciência cronológica na descrição dos povos antepassados dos Assírios (Carreira, 1993: 82).

Uma investigação minuciosa das histórias patriarcais que compõem o *Livro de Génesis* prevê um processo gradual da formação e compilação dos textos e das tradições que estes abarcam, independentemente da sua compilação, mais tarde, se tornar

largamente complexa. Por outro lado, existe também a teoria de que a compilação destas narrativas patriarcais teria sido realizada num único acto de composição, cujo autor seria apenas um, compilando todos estes textos ao longo do tempo. No entanto, a autoria do *Livro de Génesis* é-nos ainda desconhecida. Em suma, podemos perceber que *Génesis* trata-se de uma compilação de vários textos escritos em épocas diferentes, redigidos por diferentes autores que formaram assim uma compilação de textos que remete para a construção de uma consciência histórica e nacional, feita num período histórico definido.

It is important for an understanding of Genesis (and of the Pentateuch as a whole) to see it as a literary work and to attempt to define its literary genre (...) It was not their primary purpose to establish the exact truth of the events that they described, but rather to raise in their readers a consciousness of their own identity and a feeling that they were citizens of a great and noble city or race (Whybray, 2007: 39).

Os textos do *Génesis* definem Israel como um lugar no mundo das nações, estabelecendo ligações entre as figuras humanas através das suas genealogias (tomemos como exemplo a descendência de Abraão). Não obstante, estes textos funcionam como uma história universal do começo do mundo, em que o autor manifesta a crença de que existe apenas um Deus supremo criador de todas as coisas (Whybray, 2007: 40).

Nestas narrativas, Deus tinha aprovado, no início, a criação de um mundo bom, pelo que, quando o primeiro casal pecou, o Senhor determinou a destruição da raça humana. No entanto, Deus, misericordiosamente, absteve-se de tomar tal intenção, punindo severamente o casal, mas não o destruindo. Assim, o primeiro homem e a primeira mulher foram expulsos do Jardim do Éden, mas foi-lhes permitido viver fora dele. Também o primeiro assassino descrito na Bíblia (Caim) foi banido da terra onde habitavam os seus pais. Segundo o *Livro do Génesis*, Caim foi residir na região de Nod a Leste do Éden (Gn 4,16), mas, tal como o primeiro casal, a sua vida foi poupada. Do mesmo modo, foi dada oportunidade a Noé e sua família de sobreviverem perante a devastação do dilúvio provocado pela ira de Deus, devido à corrupção humana. Até mesmo os construtores da Torre de Babel foram dispersos e divididos, mas viveram e povoaram o mundo (Whybray, 2007: 40).

O Jardim do Éden é idealizado sempre como um local de fertilidade e de beleza. Tudo nesse jardim era perfeito, portanto, torna-se necessário explicar como foi possível o Mal, ou adversidade entrar num mundo criado por um Deus infinitamente bom e perfeito. Esta foi uma das questões suscitada entre os Padres da Igreja. Com diversos argumentos, contradições e hesitações, eles tentaram elaborar uma doutrina coerente do pecado original, confrontando-se com um problema equivalente à quadratura do círculo.

1.º - Em primeiro lugar, têm de prestar contas da existência do mal num mundo criado por um Deus bom, salvaguardando a reputação deste último (...) A única solução consiste portanto em atribuir o pecado à liberdade humana. «A mesma teoria que inocenta Deus, culpa o homem» (...) 2.º - Os Padres da Igreja devem seguir os conteúdos das Escrituras, isto é, a narrativa do Génesis. Alguns, como Orígenes, propõem uma interpretação alegórica mas, durante muito tempo, esta esbarra contra uma forte oposição. A grande maioria dos Padres aceita o sentido literal (...) 3.º - O paralelismo estabelecido por São Paulo torna-se o eixo fundamental da teologia: o Cristo veio à terra como um segundo Adão, para reparar o pecado do primeiro – o que, por antítese, confere uma estatura colossal a Adão. 4.º - Por fim, confrontados com a prática do baptismo das crianças, os Padres querem justificá-la e, ao mesmo tempo, utilizá-la como argumento. Se as criancinhas são baptizadas é a prova da existência de um pecado original que pesa sobre cada homem à nascença (Minois, 2004:59-60).

As histórias no *Livro de Génesis* não corroboram a visão tradicional sobre a introdução do pecado no mundo através do pecado original, ou seja, a ideia de que foi o primeiro pecado que causou a desgraça às gerações futuras. Essas narrativas têm, antes de mais, um propósito etiológico com o intuito de explicar as presentes condições da existência humana. A visão empregada ensina que a intenção de Deus para com os seres humanos é benéfica.

Em todo o caso, os que são desviados por tentações terão de sofrer as consequências das suas escolhas, pois a desobediência a Deus tem o seu preço e foi segundo estas histórias que a vida se tornou áspera e desagradável. Contudo, Deus não abandonou a humanidade, criando provisões especiais que permitem aos homens com o seu labor (agricultura) usufruir dos alimentos providenciados pela terra de forma a sobreviverem (Whybray, 2007: 43).

Desde muito cedo, as pessoas desenvolveram uma ideia padrão sobre a concepção e os primórdios da humanidade criando mitos¹⁴ acerca da génese do mundo e do Homem. Em *Génesis*, transmite-se esta semelhança familiar com o que será a Origem. De facto, as histórias sobre a Origem em *Génesis* ecoam as lendas mais antigas de Israel, muito semelhantes aos mitos que os antepassados no Próximo Oriente descreviam. Todavia, as versões israelitas são únicas e, sobretudo monoteístas, pois todas as acções divinas, segundo o *Livro do Génesis*, são atribuídas a uma deidade singular, sendo que nem sequer existe menção de outros deuses no acto da Criação do mundo e do Homem. Em toda a narração sobre a Origem, Deus parece não estar sozinho no processo, fornecendo como exemplo e justificando tudo o que faz, dando assim a entender que está em constante diálogo com outros semelhantes a si, ou seja, com a sua corte celestial (Whybray, 2007: 40-43).

Para entendermos as histórias bíblicas talvez não seja descabido abordar na presente dissertação uma breve explicação sobre o conceito de mito. Entre vários especialistas que reflectem sobre este conceito parece haver consenso na definição de mitologia que tanto é entendida como a ciência que estuda os mitos, como o *corpus* a que pertencem as inúmeras narrativas que dão sentido aos mitos (e.g. Jabouille, 1993:13-27; 1994:15-24).

Mas não é incomum encontramos, nas várias tentativas de definição de «mito» e «mitologia», referências ou alusões aos chamados «contos de fadas» ou «Marchen», ainda que com a mera intenção de os distinguir dos mitos propriamente ditos (...), (Rodrigues, 2012:388).

¹⁴ O termo “mito” é frequentemente atribuído a estas histórias; no entanto, não há concordância entre os vários especialistas sobre o significado deste termo. Contudo, tornou-se imprescindível referi-lo na dissertação, pois o tipo de material que constrói o *Livro do Génesis* são mitos e histórias que se foram transmitindo por via oral descrevendo locais, pessoas e eventos que de certo modo marcaram uma época e as culturas que são nomeadas na Bíblia. No entanto, as narrativas na Sagrada Escritura são de carácter universal cuja expressão deverá reverter ao leitor um ponto de vista histórico e religioso (Whybray, 2007: 39-41).

Para o antropólogo Lévi-Strauss, a principal diferença entre mitos e contos populares está na força e na qualidade entre ambos os conceitos, ou seja, enquanto os mitos servem a função de sustentar ou identificar valores culturais e institucionais, os contos populares ou *marchën* desenvolvem-se sobretudo num meio popular, muitas vezes contraditório ao sistema de valores daquela determinada cultura. Digamos antes, que os contos permeiam um imaginário que muitas vezes é idealizado de forma totalmente diferente da cultura onde estão inseridos, ao passo que os mitos espelham por vezes um sistema cultural enraizado, carregado de valores, normas e comportamentos não só culturais mas também eles sociais (Lévi-Strauss, 1958: 147-180).

O factor marcante no *Livro do Génesis* incide no facto do Homem ser criado pelo Senhor e concebido à Sua “imagem e semelhança”. O ser humano é assim resultado vivo da manifestação de Deus e não uma estátua de Deus, tal como era comum fazer com a representação dos deuses nos cultos ditos pagãos (Alves, 2008: 25).

De facto, é de notar que as histórias sobre o princípio do mundo noutras culturas demonstram um padrão similar, ou seja, também começam pelas narrativas sobre a existência do mundo e dos homens e depois vão falando acerca dos aspectos culturais dos povos e a história de cada um deles. O objectivo dessas obras, além de satisfazer a curiosidade dos seus leitores, passa igualmente por revelar a Origem, isto é, “como é que tudo começou”, sempre com a finalidade de reforçar o sentido de identidade cultural, especialmente, em momentos críticos, normalmente motivados pela ameaça à integridade dos povos.

Apesar da inclusão de frases como “Façamos o ser humano à nossa imagem...” (Gn 1,26) ou “... se tornou como um de nós” (Gn 3,22) esta posição monoteísta revela-se surpreendente e, por vezes, polémica, no sentido em que se trata de uma visão antipoliteísta patente desde o primeiro capítulo do *Livro do Génesis*. A própria tradição mesopotâmica (como o texto conhecido como *Enuma Elish* mito da criação babilónico que data de 1100 a. C. é uma das teomaquias mais antigas e retrata a supremacia de Marduque de que falaremos adiante) descreve o conflito ou a luta que o Deus criador enfrenta ao matar o monstro hostil, antes de poder criar o mundo. Na verdade, encontramos reminiscências dessas antigas tradições nos textos bíblicos. Caso disso, são os grandes monstros do mar, que, na tradição mesopotâmica, representavam,

em grande parte, as forças adversas. Nas escrituras hebraicas são simplesmente listados em conjunto com as restantes criaturas de Deus, e.g. Leviatan (Gn 1,21).

A diferença crucial entre o *Livro do Génesis* e o mito babilónico verifica-se sobretudo nas descrições da Origem nas narrativas, a forma como espelham a construção do mundo. Em primeiro lugar, o *Enuma Elish* pertence à categoria dos mitos de combate, ao passo que das escrituras hebraicas estão ausentes temas sobre as teomaquias primordiais. Tal é que, no mito babilónico, o deus Marduque faz uma convocação do concílio divino para obter o parecer das restantes deidades e só depois de lutar contra Tiamat (monstro marinho) é que procede à divisão do seu corpo e, com as partes do monstro, constrói o céu e a terra.

Then the Lord paused to view her dead body,
That he might divide the monster and to artful works.
He split her like a shellfish into two parts:
Half of her he set up and ceiled it as sky,
Pulled down the bar and posted guards.
He bade them to allow not her waters to escape.
(...) In her belly he established the zenith.
The Moon he caused to shine, the night (to him) entrusting
(*Enuma Elish*, 4,135-140).

Na Bíblia, não existe traço algum de conflito na narrativa. Aliás, no *Génesis*, Deus¹⁵ está só no processo de criação: Ele é supremo. A separação que o Senhor fez entre a luz e as trevas, bem como a sua nomeação nos actos de divisão das coisas evocam um soberano que domina o destino dos seus subordinados (Whybray, 2007:43).

Nesta cosmogonia, Deus encontra-se nas sucessivas demonstrações em cada acto de criação, classificando a sua obra de Criação como boa (*tov* = bom), não só pelo significado que lhe confere, mas igualmente pela utilidade dedicada à humanidade. Este factor cultural nas descrições da Criação é crucial, uma vez que representa o

¹⁵ O uso da palavra *ēlōhīm* é mais comum do que YHWH (Javé – o nome de Deus no Antigo Testamento) no *Génesis* e é utilizada diversas vezes. A palavra usada para denominar o papel de Deus como “criador” raramente é usada e, provavelmente, restrita e tardia no AT; sendo o seu uso exclusivamente empregue à actividade criadora de Deus (Whybray, 2007: 42).

entendimento dos israelitas na estrutura e nas diferentes partes do universo. Trata-se, portanto, da repartição e definição do papel do homem no mundo que, em grande medida, espelha a herança cultural dos povos do Próximo Oriente.

2.3 A serpente como símbolo do Mal

Neste livro, o Mal não surge representado antropomorficamente e muito menos designado como Diabo. A narrativa do Génesis fala sim da introdução do Mal na paz paradisíaca em que viviam o primeiro homem e a primeira mulher através de um animal astuto: a serpente. Porventura é a serpente¹⁶ quem vai espoletar a curiosidade humana (intrínseca aos homens desde a sua nascença) e, por assim dizer, engendrar atritos entre o casal edénico e o Divino.

A figura da serpente no *Génesis* não representa, de modo algum, uma criatura maligna e sobrenatural, nem representa a voz do inconsciente da mulher que incitou à desobediência ao Senhor. A serpente é um animal criado por Deus. No entanto, a imagem da serpente para os povos do Oriente Antigo tanto representava a astúcia e a sabedoria como, por outro lado, retratava, de forma negativa, a punição e a condenação dos males do Homem. Também no âmbito das mitologias nórdicas (germânicas, escandinavas), a serpente era importante enquanto figura animal associada à sustentabilidade do mundo. Esta serpente era conhecida como Níðhöggr e roía as raízes de Yggdrasill, o *axis mundi* do mundo mitológico nórdico. Na verdade, nas antigas religiões matriarcais pré-cristãs, a serpente encontra-se associada à mulher porque era encarada como uma figuração das forças telúricas e símbolo de fertilidade, cura e renascimento. Algumas divindades deste período seguravam serpentes ou assumiam a sua forma, pelo que a serpente era um dos símbolos privilegiados da Deusa-Mãe.

Deste modo, a associação da serpente à figura feminina remonta a tempos antigos. O facto de a serpente falar com a mulher em *Génesis* radica num motivo que faz parte da tradição cultural europeia, pois nas culturas da Antiguidade era comum, nos relatos de Origem, os animais falarem com os humanos, chamado-lhes a atenção para os perigos como se estivessem a dar-lhes uma lição de moral. Ao conversar com a mulher, a serpente apenas a adverte para o poder do fruto proibido da árvore do conhecimento.

¹⁶ Ver Apêndice II, p.46.

Eva, através da serpente, ficou a saber que, ao ingerir o fruto, adquiria sabedoria e poder-se-ia assim igualar aos seres divinos, ela e seu esposo, Adão.

Em conversa com a mulher, a serpente avisou-a que, ao comer do fruto proibido da árvore do conhecimento¹⁷, não morreria de imediato, como Deus lhe dissera (Gn 2,17). Segundo o animal, a aquisição do conhecimento do Bem e do Mal, ou seja, a sabedoria sobre estas forças, iria tornar o par de humanos parecido com Deus, pois não só adquiriam conhecimento como deixariam de ser vulneráveis à morte.

Havia alguma verdade naquilo que a serpente dissera a Eva: os humanos não morreram após ingerir o fruto que lhes fora negado por Deus, no entanto, não se tornariam imortais como Deus, pois, para isso, era necessário, de igual modo, que o casal de humanos ingerisse o fruto da árvore da vida, o fruto que concedia a imortalidade. Para que tal não acontecesse, o Senhor expulsou o homem e sua mulher do jardim do Éden e colocou querubins a oriente do jardim para guardar a árvore da vida com suas espadas flamejantes (Gn 3, 22-23).

A serpente ludibriou a mulher quando lhe disse que Deus temia que o casal, ao comer do fruto da árvore do conhecimento, passasse a fazer parte integrante do estatuto divino. A cobra não conseguira, na realidade, prever o verdadeiro destino do casal após o acto de desobediência (Whybray, 2007:44).

Os vários castigos impostos pelo Divino sobre os culpados têm bases etiológicas: a serpente rastejará, comerá poeira, atacará os homens nos seus calcanhares e estes esmagarão as suas cabeças; as mulheres sofrerão com o domínio de seus maridos e com as dores do parto e, assim, sucessivamente.

¹⁷ As duas árvores no Jardim do Éden são nomeadas: *a árvore do conhecimento do Bem e do Mal* (Gn 2:9, 17 e *a árvore da vida* Gn 2,9; 3,22. Presumimos que esta última se localiza também no centro do jardim, uma vez que não lhe é feita qualquer menção na história da Criação, ou seja, nos sucessivos episódios nas histórias de *Génesis* e por aí adiante, a não ser nos versículos acima mencionados. As duas árvores têm conexões com os temas do conhecimento. No *Livro de Provérbios*, mais concretamente em Pr 3,18, declara-se que a sabedoria (ou conhecimento, palavra sinónima) é representada pela árvore da vida para aqueles que lançaram mão sobre ela. Este factor induz-nos a pensar que as duas árvores são a mesma, embora nomeadas de dois modos diferentes. Porém, os versículos (Gn 2,9, 3,22) sugerem, sem margem para dúvidas, que, naquela época, o conhecimento e a vida eterna não são propriamente sinónimos nesta história (Whybray 2007:44).

Instintivamente as pessoas sentem horror perante este réptil e, se puderem, esmagam-lhe a cabeça (..) O autor deste texto tomou-a como motivo fabuloso, com ambiguidade procurada, para explicar as coisas boas e más da existência humana. Este animal manhoso, que fala, desencadeia a evolução da criação dos humanos: convencendo os humanos a transgredir, contribui para a aquisição do conhecimento e da civilização, mas também das penas e da morte humanas. A serpente é mais um artifício literário que o narrador usa ao serviço da sua teologia narrativa: ver tudo em Deus e Deus em tudo, como origem de tudo. Isto exprime uma atitude contemplativa face à vida humana (Alves, 2008: 28).

Deus deixou claro que o modo de vida da humanidade estaria agora condenado. A razão para a expulsão do casal do Jardim do Éden é especificamente descrita no *Livro de Génesis*: «E Deus prosseguiu, dizendo: “Eis que o homem se tem tornado como um de nós, sabendo o que é bom e o que é mau, e agora, a fim de que não estenda a sua mão e tome realmente também [do fruto] da árvore da vida, e coma, e viva por tempo indefinido”» (Gn 3,22). O tema da queda da humanidade na tentativa de obter imortalidade é comumente descrito nos mitos mesopotâmicos. Por exemplo, a *Epopéia de Gilgamesh* é retrato deste legado cultural. Trata-se da mais antiga história de um herói, datando, pelo menos, de 2000 anos a.C.. Gilgamesh foi um rei lendário, filho da deusa Ninsun e do rei Lugalbanda, que terá reinado na cidade de Uruk por volta de 2600 a.C.. No entanto, este herói, apesar da sua ascendência divina, era mortal.

O tema desta epopeia centra-se na busca da imortalidade. Gilgamesh põe em causa a mortalidade após o seu amigo Enkidu ter adoecido e morrido. Perante tal catástrofe, Gilgamesh resolve partir em busca da imortalidade, pois sabia que, em tempos remotos, os deuses tinham concedido a Utnapishtim a imortalidade. Quando se encontram, Gilgamesh fala com Utnapishtim e conta-lhe a sua intenção. Utnapishtim, por sua vez, revela-lhe que sobrevivera ao acto de fúria dos deuses que procederam à destruição massiva de toda a Humanidade mediante um grande dilúvio. Adianta que fora a deusa Ea que o adverteira do que se iria passar. Mediante o aviso prévio da sábia divindade Ea, Utnapishtim e sua família construíram um barco e sobreviveram ao dilúvio. Utnapishtim desafia Gilgamesh a manter-se acordado durante uma semana de forma a ser-lhe concedida a imortalidade pelos deuses perante o seu mérito. Porém, Gilgamesh falha na sua prova. Ainda assim, devido à sua determinação, recebe um

prémio de consolação, levando consigo, na viagem de regresso, uma planta de rejuvenescimento (uma recompensa mais próxima da imortalidade). A caminho de sua cidade, é atacado por uma cobra gigante que come a planta e o deixa sem esse prémio de consolação. Neste tema épico, a imortalidade é, mais uma vez, um desejo humano que representa a preocupação com a efemeridade da vida (*The Epic of Gilgamesh*, XI).

Em *Génese* 3,24, Deus elabora normas para assegurar que o homem e a mulher não retornem ao Jardim, elegendo para seus guardiões querubins. Nesta descrição, os querubins representam a dificuldade que o humano tem ao tentar aceder ao mundo espiritual (Ramos, 2008: 29).

A descrição das armas e destes seres divinos retrata tradições mesopotâmicas: os querubins evocam são figuras mitológicas aladas representadas nos templos da Babilónia, reconhecidos pelos povos do Próximo Oriente como “anjos da guarda”. As estátuas ornamentais destes seres aparecem na Arca da Aliança (Ex 25,18; 37,7-9), no pórtico do templo (1 Rs 6,23-29) e na visão de Ezequiel (Ez 10,1-22), por exemplo.

Como se pode confirmar, a árvore do conhecimento do Bem e do Mal e a árvore da vida são símbolos, naquela época, do pensamento humano, sendo uma herança da literatura erudita. Segundo a serpente, o seu fruto permite aceder à vida eterna e à condição divina; o casal edénico tinha assim a possibilidade de adquirir o conhecimento universal apenas comendo o fruto proibido por Deus. Na realidade, o redactor faz-nos compreender que o está em jogo é o conhecimento de si mesmo, a consciência, declarada através de metáfora da nudez que o redactor utiliza para mostrar que o homem descobre o seu erro e a sua condição através da descoberta da nudez.

Em suma, através do fruto do conhecimento, o homem chega à maturidade psicológica que também é proporcionada pelo conhecimento da sua fraqueza, ou seja, a sua condição mortal. Através deste processo, o homem torna-se autónomo, por assim dizer, um ser independente. Neste caso, é a advertência da serpente e a desobediência do Homem que desencadeiam uma antropologia da evolução. “Sem o conselho ambíguo da serpente e sem a sua própria desobediência, o ser humano teria permanecido um ser inacabado (...) A serpente aparece como aquela que concluiu a criação da humanidade”, (Husser *apud* Minois, 2004:27).

O facto de a serpente também ser abrangida pela sentença divina, do mesmo género para os três transgressores, é a prova inequívoca de que não estamos perante um castigo moral, pois ela, enquanto animal, não é sujeito capaz de responsabilidade e punição moral, limitada aos humanos. É um castigo explicativo das duras realidades da vida. Por todas estas razões, não se pode ver na sentença a cada um dos transgressores um acesso de ira de Deus. O Deus que aqui se projecta não é um deus menor, mesquinho, rancoroso ou irritado, que castiga com justiça e com regozijo os desobedientes ou ironia com desdém e azedume contra os violadores da Sua proibição. Obviamente, o mitógrafo não podia pôr Deus a perdoar aos transgressores, porque, se o fizesse, não atingiria o seu objectivo, que era o de explicar em forma de punição as realidades duras da vida. O único traço da imagem de Deus que aqui está em causa é o de Deus criador onipotente e origem de tudo o que existe. O sofrimento diz-se, sim, criado por Deus, mas como correcção duma transgressão mítica (Vaz, 2002:100).

Estas histórias do Pentateuco (*Génese, Êxodo, Levítico, Números e Deuterónimo*) e do AT em geral reflectem uma consciência histórica. Os autores destes textos bíblicos têm como objectivo explicar os fenómenos humanos. Através da escrita representam, nestas narrativas literárias, uma forma de ver e de compreender as manifestações do universo.

O próprio conceito de governar que faz parte da capacidade agentiva de Deus corresponde ao poder de coordenar e organizar o Caos. O poder de Deus permite restabelecer a segurança e atenuar o sentimento de perigo e do adversário. Na Antiguidade, as forças adversas eram representadas pelo mar, pois era este o elemento que correspondia ao Caos (Ramos, 2008: 13-35). Na Bíblia, o Deus criador de todas as coisas divide a terra do mar e, com este acto de Criação, o Senhor dominou o Caos primordial e concebeu o mundo (Gn 1,1-10). Com o contributo das tradições culturais e religiosas da Mesopotâmia, a cosmogonia cristã representa o espírito dinâmico de Deus, um deus vivo, atento à divisão e à nomeação dos elementos que constituem o universo. Este espírito evoca actos de um ser divino, soberano a todos os outros. Delega, assim, uma entidade espiritual com poder totalitário, um Criador cujo poder é monoteísta.

2.4 David o escolhido de Deus nos *Livros das Crônicas*

O *Livro das Crônicas* não contém qualquer critério de datação preciso, embora, seja comumente aceite que a composição deste livro terá ocorrido algures entre o período imperial persa tardio e os primeiros tempos da era ptolemaica (aproximadamente 360-283 a.C.). O autor deste empreendimento literário permanece incógnito. A verdade é que se pensa que terá sido apenas um indivíduo, instruído por sinal, a escrevê-lo. Tal é perceptível através do elevado nível de correspondência e interdisciplinaridade deste livro com as Escrituras em geral.

O *Livro das Crônicas* foi assim denominado no séc. IV da era de Cristo, por São Jerónimo, aquando da tradução desta composição para latim, uma vez que, até então, nos Septuaginta estes livros eram conhecidos como *Paraleipomena*¹⁸.

“Chronicles contains a new version of events from Genesis to 2 Kings and continues its story up to Cyrus’s edict, which it takes from Ezra I, I -3”, (Mathys, 2007: 267). Com efeito, o *Livro das Crônicas* contém fundamentalmente a história de David: a monarquia e a descendência, no âmbito de um contexto de desenvolvimento genealógico da humanidade, em que a figura do rei David se revela central e fundamental (1Cr, 2).

David é o escolhido por Deus para iniciar o seu reinado na terra. Governando os homens de acordo com a palavra Deus – Verbo divino – cria-se assim uma genealogia de reis descendentes do escolhido de Deus que, como David, agem e governam no âmbito de uma monarquia celestial em que Javé impõe a palavra (Lei) e a vontade divina, abençoando as valorosas acções dos que são eleitos para governarem o seu trono na terra. « (...) O SENHOR, teu Deus, disse-te: “Tu apascentarás Israel, meu povo, e serás o chefe de Israel” » (1 Cr 11,2).

No fundo, *Crônicas* constitui uma versão alternativa das ideias que têm ao longo das narrativas bíblicas sido expostas como podemos ver mencionadas no *Gênesis* e no *Livro dos Reis*. Ou seja, o *Livro das Crônicas* é composto por uma reescrita de eventos que atribui enfoque a uma cosmogonia resultante na criação de uma genealogia monárquica escolhida por Deus. Esta monarquia consagrada à representação e continuação do reino de Deus na terra. Israel é o povo escolhido por Deus e, por isso,

¹⁸ Composição literária com eventos e acontecimentos omitidos anteriormente nos textos históricos.

todo o seu território e cultura são símbolos por excelência da salvação e da emanção do paraíso celestial, representado assim, pelos israelitas no mundo dos homens (Mathys, 2007:267).

Este livro apresenta como característica proeminente e prevalecente o dogma da retribuição nos indivíduos: representando o reino de Javé sobre a terra, sendo aqueles que procedem correctamente amplamente recompensados, enquanto os criminosos e desobedientes acabam severamente punidos. De forma evidente é possível em qualquer momento a queda e desvirtuação moral de um indivíduo, inclusive um rei, por acção das forças reversivas e desestabilizadoras do Mal, sempre presentes entre os homens. Um bom e próspero reinado revela-se uma prova de boa índole, virtude e salvação eterna, em respeito pelo sumo Bem de que Javé é a máxima essência (Mathys, 2007:268).

Então, David reconheceu que o SENHOR o confirmara rei de Israel e que o seu reino era exaltado por causa de Israel, seu povo (1 Cr 14,2).

Fundamentalmente, o *Livro das Crónicas* aparece como um escrito de cariz narrativo, histórico e didáctico, visando abordar a verdade e integridade religiosa como forma de perfeição e salvação dos homens. Uma orientação subjacente à narração da origem e evolução genealógica do povo de Israel escolhido por Deus, culminando na poderosa e prolongada dinastia de David, por via do recurso por parte do autor a material como relatórios militares e de construção, discursos e rituais.

Crónicas é um livro bíblico que estabelece essencialmente a defesa e apologia da verdade religiosa e moral emanada do Verbo criador de Javé, sendo o povo de Israel o eleito para tal missão. O cronista elabora num breve apanhado a História de Israel, evidenciando que esse território – a terra de Israel é a manifestação terrestre do trono divino. No seu livro o cronista relata a colonização do território passando pelo período dos Juízes e culminando no exílio (1 Cr 5,1-26).

Inúmeras linhagens são desenvolvidas pelo ímpeto criador de Javé, vindo o mundo dos homens a ser primordialmente habitado por setenta povos, respectivamente governados pelos monarcas primeiramente escolhidos para a implementação e defesa da verdade divina no seio da humanidade, pelo que se destaca o povo de Israel e o rei David, enquanto exemplos de integridade e sabedoria (1 Cr, 1-3).

Neste livro bíblico, a História de Israel e seu monarca David parece encontra-se envolta em certa conflitualidade, como que inerente à própria sobrevivência do reino e respectivo povo, sendo que a guerra e mal-estar associados tendem a ser tratados de uma forma especialmente teológica por parte do autor. E, por sua vez, Javé o Deus Supremo do AT se revela comumente participante activo em conflitos e querelas entre os homens, apoiando e trazendo a vitória a todos os que acreditam e apelam à sua suprema providência.

O cronista estabelece sub-repticiamente ao longo da obra uma presença algo subversiva e negativa de Javé entre os homens, ao provocar eventos nefastos e desoladores, como o exílio do povo de David, o povo eleito de Israel, sob uma índole de punição e castigo por comportamentos e atitudes pecadoras, de descrença e desrespeito pela verdade moral e religiosa subjacente à palavra divina (1 Cr, 6).

A linha genealógica e monárquica de David é encarada de pleno direito; emanção de Javé na terra; sendo interpretada pelo autor de Crônicas em seus aspectos tanto positivos como negativos (1 Cr, 10).

A História de Israel é descrita nos textos bíblicos anteriores, porém, o rei David personifica, no *Livro das Crônicas*, a vontade de Deus na terra. Tal verifica-se, quando David, sob o ímpeto da defesa da verdade moral e religiosa de Javé, condena e rejeita Saul como soberano do povo de Israel. Emanando-o em nome da providência essencialmente por descrença e desesperança na palavra de Javé. Estas histórias já haviam sido mencionadas e, até mesmo escritas, nos *Livros de Samuel* e dos Reis, em *Crônicas* estas narrativas sobre o povo de Israel sua descendência bem como, monarquia, têm um desfecho na história, uma lógica que leva a concluir o porquê que Deus escolheu David como seu representante e o porquê das suas manifestações divinas na terra quer sejam estas boas ou más. Assim sendo, vemos no *1 Livro de Samuel* que o rei Saul deixou de confiar na palavra de Deus e, por isso, é castigado pelo Divino e perde a vida. Trata-se de um desfecho que introduz uma faceta negativa, castigadora, senão mesmo maléfica de Javé, emanada para os homens seus escolhidos no reino da terra e manifestada em suas acções (1Sm 31, 6-9).

Concluindo, ao escolher David e seu filho, assim como sucessor, Salomão, para governar a terra prometida de Israel, instituindo uma monarquia e genealogia emanadas da sua infinita essência e sabedoria, Javé demonstra a vontade e onipotência em

estabelecer e prolongar o seu reino celestial na terra dos homens. Esta é uma ideia que tem sido salientada ao longo da exegese bíblica e, que, também é comumente utilizada pelo autor das *Crónicas* (Mathys, 2007: 282).

2.5 *Satan*, o “anjo da destruição”

Em 1Cr 21,1-22, o cronista apresenta o recenseamento inoportuno de David (vv. 1-6); a missão do profeta Gad a David (vv. 7-13); o castigo que Deus impõe a David, como ainda, o arrependimento de David ao ter desobedecido a Deus e o perdão do Divino a este rei (vv. 14-17).

Não é por acaso que a figura do anjo *Satan*¹⁹ surge no *Livro das Crónicas*. Um Deus bom, superior a todas as coisas, cuja vontade e bondade não pode ser posta em causa pelas guerras que aconteciam entre os homens. Os passos bíblicos no AT descrevem uma imagem violenta da figura de Deus, uma vez que o Senhor parecia estar presente em todos os domínios da vida humana abrangendo também as acções bélicas, como “guerreiro” e herói, “ (...) O Senhor operou naquele dia uma grande vitória. Os soldados voltaram depois, mas só para recolher os despojos” (2Sm 23:10).

No *Livro das Crónicas*, é o anjo *Satan* que incentiva o rei David a cometer uma prática interpretada como um acto de “orgulho político” que supostamente indica falta de confiança na palavra de Deus, ou seja, o recenseamento da população, 1Cr 21,1-30. Embora, não sejam desenvolvidas na Bíblia Sagrada as razões pelas quais o censo da população não era correcto neste período histórico, a verdade é que, em 2Sm 24,1-17, um dos livros bíblicos anterior a *Crónicas*, a narração que descreve o censo de David deixa claro que é a “cólera de Deus” contra os Israelitas que incita o recenseamento e não a figura de *Satan* como vemos no *Livro das Crónicas*. A teologia mais antiga do AT transparece que tudo se atribui a Deus, quer seja bom ou mau, pois Ele é o Senhor de todas as coisas, por isso é que no 2 Livro de Samuel, é Deus quem manda David fazer o censo dos reinos de Israel e Judá.

Não se trata de um engano. O facto de a figura de *Satan* aparecer no *Livro das Crónicas* como promotor da vontade divina, substituindo a figura de Deus, no mesmo acontecimento descrito antes em 2Sm 24,15, apenas remete o leitor para a evolução do

¹⁹ Ver Apêndice II, p.44.

pensamento de Deus. Se Deus é considerado uma potência do Bem, verificamos, de acordo com o teor dos textos, que o narrador recorreu a uma estratégia literária que tem como mensagem salientar o sentido teológico do que terá acontecido historicamente.

Satan levantou-se contra Israel e incitou David a fazer o recenseamento de Israel. David disse a Joab e aos chefes do povo: «Ide fazer o recenseamento de Israel desde Bercheba até Dan, e trazei-mo para que eu saiba o seu número.» Joab respondeu: «O SENHOR multiplique o seu povo cem vezes mais! Não são todos eles, ó rei meu senhor, os servos do meu senhor? Para que exige agora isto meu senhor? Porque pretende uma coisa que será imputada como pecado a Israel?» Mas o rei persistiu na ordem que dera a Joab. Joab partiu e, depois de percorrer todo o Israel, regressou a Jerusalém. E entregou a David a lista do recenseamento do povo. Havia em todo o Israel um milhão e cem mil homens aptos para a guerra e, em Judá, quatrocentos e setenta mil. Não fez o recenseamento da tribo de Levi nem da de Benjamim, porque Joab abominava a ordem do rei (1 Cr 21,1-6).

A desobediência à vontade divina, tal como é descrita no AT, resulta sempre em castigos severos. Tanto que Deus castiga David e seu povo por não obedecerem aos Seus desígnios. Estas narrativas bíblicas relatam acontecimentos sociais, sobretudo, humanos, pois ao colocar a figura de Deus a aniquilar os adversários do povo de Israel e a penalizar a humanidade sempre que esta infringe normas e condutas descrevem um Deus em que se pode confiar totalmente, aparentemente justo nos Seus desígnios. Pois, a figura de Deus não se mostra de acordo com estas histórias indiferente às injustiças provocadas pelos homens. De facto, Deus é descrito como onnipotente, está contra todo o mal infligido na humanidade e pela humanidade, tanto que a sua acção na terra descreve-se no AT de forma violenta, precisamente, para ser identificado como o salvador de Israel (Vaz, 2002: 82).

(...) Embora nada abonatória para David, o cronista insere esta passagem, bebida na fonte (2 Sm 24,1-9), certamente para explicar como surgiu o lugar onde o templo virá a ser edificado (2 Sm 21,18, 22:1). Em 2 Sm 24,1 não é Satan (v.1), mas a “cólera de Deus” que incita David a promover o recenseamento. Esta afirmação está de acordo com a teologia mais antiga do At, que tudo atribui a Deus como causa primeira que é: Ele é “autor” do bem e do mal. A substituição

da “ira de Deus” por Satan – ideia teológica que se inscreve melhor num contexto tardio de desenvolvimento da doutrina dos anjos – pode dever-se à intenção de tirar tal responsabilidade a Deus (Henriques, 2008:570).

O rei David foi contra a palavra de Deus quando pediu o recenseamento da população, esta atitude é tida como um acto de “orgulho político”, como foi dito anteriormente, mas só, ela é também um acto de impiedade, pois só Deus tinha o conhecimento de quantas famílias existiam e só Ele com o seu poder e decisão é que as pode fazer aumentar. Por isso, como nos mostra o *Livro de Samuel* e, de acordo com o pensamento teológico da figura de Deus no AT, é que o Senhor castigou David e seu povo.

O SENHOR enviou a peste a Israel, desde a manhã daquele dia até ao prazo marcado. Morreram setenta mil homens do povo, de Dan a Bercheba (2 Sm 24,15).

A mensagem deste passo é importante na medida em que, remete o leitor para uma realidade histórica. Muitos destes censos têm como objectivo projectos governamentais para a tributação e o recrutamento de homens. Nos povos antigos do Próximo Oriente, assim como em Israel, era comum certos líderes religiosos dizerem-se inspirados pela mão divina para desenvolverem práticas como o dízimo e o recrutamento de homens para fins militares. Contudo, o passo bíblico anterior não deixa de espelhar uma lógica monoteísta, em que se Deus é o autor de todas as coisas, Ele é também responsável pelas coisas más, então, neste caso, temos como exemplo a peste que é enviada ao reino de David por intermédio de Deus (Mobley, 2005:43).

This change sends a small shiver down our spines: Here he is, directly in our sights, Satan, hassatan, the Adversary, being given responsibility for an action that the Bible had previously attributed to the LORD, (Mobley, 2005:44).

Contudo, as narrativas bíblicas do AT identificam um dominador comum, ou seja, uma figura que faz a ligação entre a palavra de Deus e a humanidade, bem como o destino desta. Em 2Sm, 24,16-17 refere-se a existência de um anjo (*mal'ak*)²⁰, um “anjo destruidor” enviado por Deus para castigar David e o seu povo. Porém, este anjo aparece igualmente no *Livro do Êxodo* no cap. 12 e no *Livro das Crônicas* o anjo de Deus é apelidado de *Satan*. A figura de *Satan* representa assim a peça fundamental nestas histórias patriarcais, pois através desta figura a benevolência de Deus não é posta em causa. Sendo Deus a suma representação do Bem não pode estar Ele associado às calamidades que afectam o Homem.

O anjo estendeu a mão contra Jerusalém para a destruir. Mas o SENHOR arrependeu-se desse mal e disse ao anjo que exterminava o povo: «Basta, retira a tua mão.» O anjo do SENHOR estava junto à eira de Arauna, o jebuseu. Vendo o anjo que feria o povo, David disse ao SENHOR: «Fui eu que pequei, eu que tenho culpa! (...), (2 Sm 24,16-17).

David levantou os olhos e viu o anjo do Senhor que estava entre o céu e a terra, com uma espada desembainhada na mão, dirigida contra Jerusalém (...), (1 Cr 21,16).

2.6 O Livro de Job

O *Livro de Job* é apontado como sendo de autoria desconhecida, tendo sido escrito durante o império persa (539-332 a.C.). A presença de elementos linguísticos específicos inerentes à língua persa, nomeadamente, no que respeita à linguagem relativa à burocracia administrativa, à referência a caravanas e actividades mercantis no âmbito da “rota da seda” ou, inclusive, a alusão a um emergente monoteísmo e monogamia principiados na Pérsia antiga não conseguimos precisar a identidade do autor deste livro. No entanto, sabemos que Job constitui, no contexto da Bíblia, uma personagem muito importante pela complexa questão do humanismo que representa (Crenshaw, 2007:332).

²⁰ Ver Apêndice II, “Anjo da Morte”, “Anjo da destruição”, pp.16-18.

Contudo existe a teoria, entre vários investigadores, de que este mesmo livro pode ser mais antigo, dados alguns aspectos linguísticos e ao próprio tema, que remetem para raízes anteriores, rebuscadas nas literaturas do Próximo Oriente Antigo.

A questão da autoria do *Livro de Job* em muito fica ligada aos momentos em que se terá processado a formação deste livro bíblico. Não se pode precisar com exactidão a identidade do autor, no entanto, será provável que o autor principal seja um israelita, conhecedor do pensamento hebraico que, com isto, concebe um fio condutor convergente com os restantes livros da Bíblia, utilizando contínuos paralelismos literários e doutrinários. Do mesmo modo, o autor transpõe na narrativa as grandes preocupações que se faziam sentir nas comunidades dos territórios vizinhos dos Israelitas. Esta coerência na narrativa resulta num corpo teórico bem concebido entre Israel e os outros territórios (Ramos, 2008: 793).

O *Livro de Job* narra a história de um herói submetido a um teste divino, visando avaliar a capacidade desse mesmo herói narrativo em servir sem expectativas de retribuição em benefício próprio e, por conseguinte, seguir a palavra da deidade suprema.

A uma narrativa prosaica inicial, segue-se uma confrontação, reflexão e debate escatológicos, em estilo poético, entre o protagonista Job e três amigos, nos quais se discute a problemática do sofrimento pessoal, em que Job se vê repentinamente envolvido com o amplo domínio teológico da justiça divina ou teodiceia.

Com efeito, e por fim, Deus conclui o teste, manifestando-se a Job aquando de uma tempestade, glorificando-o pela sua crença e fidelidade à palavra do Senhor. Para o Divino, o tempo que Job foi exposto a provações diversas por intermédio do anjo de Deus, ou seja, *Satan* e, nos momentos em que Job duvidou do poder de Deus não foram contabilizados para culpar Job, apenas tidos como momentos de fragilidade humana.

Job foi recompensado por Deus pois foi-lhe sempre fiel independentemente do seu sofrimento e das provações que sofreu. Este sempre apelou à justiça divina e, com isso, foi recompensado pelo Senhor que duplicou todos os seus bens materiais e recompensou outros filhos (Crenshaw, 2007: 331).

O *Livro de Job* é, desde cedo e até à contemporaneidade, exaltado e apreciado por inúmeras personalidades ligadas a áreas de saber tão distintas como a filosofia, a psicologia, a teologia e a literatura, sendo destacada, em ampla medida, uma ambígua

mas igualmente equilibrada combinação entre prosa e poesia, numa composição que habilmente deixa questões em aberto no leitor.

A componente em prosa de *Job* descreve a história de um herói maculado pelo pecado, que aceita pacientemente a perda e o sofrimento, prestando sempre louvor ao Senhor, independentemente do flagelo a que foi exposto. O discurso poético desta composição, todavia, procura estabelecer um elo de ligação com a figura de *Satan* e todos os males infligidos a Job.

Enquanto a componente em prosa de *Job* expõe num primeiro plano episódios de conflito e instabilidade (Javé causa aflição a Job; Job desafia a deidade; Deus repreende o herói), a componente poética apresenta uma introdução teórica conceptual visando alcançar uma resposta para o problema do Mal (Crenshaw, 2007:332-333).

No *Livro de Job*, o autor utiliza assumidamente uma história fabricada que permite delimitar e dar forma à reflexão poética, uma técnica de composição literária comum e amplamente utilizada nas regiões do Próximo Oriente e Ásia Menor, que permitia aos autores divulgar dados essenciais para o entendimento de questões e debates filosóficos. Exemplo disso, é o hino de graças dedicado ao deus Marduque, conhecido em língua inglesa como *I will Praise the Lord of Wisdom* - “*The Ludlul-Bel-Nimeqi*”.

Trata-se de um poema babilónico em escrita cuneiforme. O poema descreve a história de um homem, Shubshi-meshre Shakkan, que procura uma resposta para o problema do sofrimento. Shakkan está muito doente e especula sobre a razão pela qual está em sofrimento. Tendo sempre respeitado a vontade dos deuses, Shakkan chega à conclusão de que as atitudes e comportamentos tidos por si como correctos, do ponto de vista moral e aos olhos dos deuses só podiam estar errados, sofrendo por isso com a sua doença. Shakkan considera pois que, alguma coisa fizera para desagradar as divindades. Atendendo às suas dúvidas e aos hinos de homenagem prestados por Shakkan, Marduque vem em seu auxílio, restituindo-lhe saúde e abonando-o com bens. No final da narrativa, Shakkan fica feliz e agradecido pelos louvores que tinha prestado a Marduque. O deus babilónico recompensa-o assim por todas as más vicissitudes por que tinha passado (*I will Praise the Lord of Wisdom*, IV, 631-651).

Do ponto de vista literário, a narração de Job e o poema sobre Marduque apresentam similitudes no pensamento ético ou moral. Deste modo, tratamos apenas de

uma simples comparação entre géneros literários antigos. Em que pelo seu estilo e ideais apresentam uma atitude conscienciosa da parte dos personagens, estas obras marcam sobretudo um esquema de reflexão e meditação sobre questões que atravessam a vida humana.

2.7 A história do anjo *Satan* e do servo de Deus

Um dia em que os filhos de Deus se apresentavam diante do SENHOR, o acusador, Satan, foi também junto com eles. O SENHOR disse-lhe: «Donde vens tu?» Satan respondeu: «Venho de dar uma volta ao mundo e percorrê-lo todo». O SENHOR disse-lhe: «Reparaste no meu servo Job? Não há ninguém como ele na terra: homem íntegro, recto, que teme a Deus e se afasta do mal». Satan respondeu ao Senhor: «Porventura Job teme a Deus desinteressadamente? Não rodeaste Tu com uma cerca protectora a sua pessoa, a sua casa e todos os seus bens? Abençoaste o trabalho das mãos e os seus rebanhos cobrem toda a região.

Mas se estenderes a tua mão e tocares nos seus bens, verás que te amaldiçoará, mesmo na tua frente.» Então, o SENHOR disse a Satan: «Pois bem, tudo o que ele possui deixo-o em teu poder, mas não estendes a tua mão contra a sua pessoa.» E Satan saiu de presença do SENHOR (Jb 1,6-12).

No passo citado, a expressão “filhos de Deus” é utilizada para indicar seres celestes, figuras com características de algum modo divinas que não são Deus nem representam propriamente o conceito judeo-cristão posterior de “anjos”. Estes seres celestiais demonstram a capacidade antropológica de criar um mundo organizado e hierarquizado, em que se manifesta a divisão de funções. Mais tarde, o papel dos anjos ou *angelói*, como se diz em grego, significará precisamente essa organização laboral, em que esses seres são considerados emissários, mensageiros, enviados de Deus, ou seja, intermediários que preenchem os espaços de distância entre o divino e o humano. Trata-se, portanto, de uma base para o desenvolvimento da angelologia.

Nesta história, mantém-se alguma ambiência estrangeira ao contexto da mentalidade hebraica, uma vez que a presença destes seres espirituais, a par de Deus, é anacrónica, pois estes servem como elementos constituintes de uma corte divina ao serviço do Supremo, tal como era habitual nas descrições mitológicas dos povos

politeístas do tempo da Bíblia. De facto, era comum no politeísmo descrever-se a divindade rodeada dos seus semelhantes, reunidos em concílios divinos para tomar determinadas decisões que dizem respeito à humanidade (Ramos, 2008:796).

Podemos ver isso na mitologia grega, e.g. O Olimpo, a morada dos deuses, onde estes passavam a maior parte do tempo em alegres banquetes. Mesmo quando eram convocados por Zeus (divindade suprema do panteão grego) para o Conselho divino, a que ele presidia, no alto do Olimpo, onde tinha o seu trono, reinava a paz entre as deidades. Por vezes, surgiam discordâncias entre si, como quando se tratavam de assuntos humanos. Essas discordâncias manifestavam-se por exemplo através de tempestades, ou seja, de alterações climáticas, mas em todo o caso depressa se dissipavam as manifestações da ira divina e se restabelecia a serenidade olímpica e, por consequência, a estabilidade na terra (Lamas, 2000: 296).

É neste contexto, de Conselho divino, que surge a figura negativa de *Satan* ou “*hassatan*” expressão hebraica que significa “o acusador” ou “o adversário”. Satanás surge como a figura cujo papel se reflecte na execução das más inclinações de Javé, sendo o seu subordinado que tem como acto primordial ser o adversário da humanidade. Esta palavra será mais tarde traduzida para a língua grega por *Διάβολος* – “*diabolos*” que também significa “caluniador”, “acusador”, “manipulador”, “o Diabo”.²¹

A figura de *Satan* na história de Job não equivale exactamente ao Demónio²², ou seja, a Satanás, a quem, no pensamento tardio, foi aplicado este termo enquanto suma representação das forças do Mal na religião cristã. A figura de *Satan* no *Livro de Job* representa um ser celestial. Ele é o anjo de Deus, “acusador” da humanidade. *Satan* faz parte da corte divina e como tal também discute com os seus semelhantes o destino da história e do ser humano. Embora, mais tarde seja considerado um demónio ou um anjo mau, *Satan*, como todos os outros membros celestiais, é uma realidade espiritual adjacente a Deus. Posteriormente, no Novo Testamento a figura de *Satan*, com a evolução da exegética cristã, denominar-se-á Satanás e irá representar soberbamente as forças do Mal. No *Livro de Job*, esta figura é apenas um membro celestial da corte divina de Javé que acusa a humanidade dos seus pecados e das suas fraquezas.

²¹ Ver Apêndice II, p.37.

²² Ver Apêndice II, p.31.

No entanto, não podemos deixar de verificar que, aos poucos, começa-se a traçar o caminho para a construção da figura antropomórfica do Mal, através da figura de *Satan*, sendo este um Demónio²³ que personifica o Mal. O importante é compreendermos o papel primordial destas figuras divinas, quer a de *Satan* e posteriormente a de Lúcifer²⁴. Ambas têm a capacidade de saltar fronteiras, surgindo como entidades espirituais com poder de realizar desejos e, sobretudo, de impor barreiras com a acção do mágico, pois tanto *Satan* como posteriormente Satanás têm o poder de alterar o percurso e, conseqüentemente, o destino dos homens. No *Livro de Job*, a figura de *Satan* recria assim as interferências divinas no percurso do ser humano.

2.8 Job e os desígnios do Mal

No *Livro de Job*, um dos momentos essenciais para a compreensão do desenvolvimento do pensamento cristão é o diálogo entre Deus e Satanás, que tem como finalidade um ensinamento sapiencial. Desde as origens da humanidade existe o eterno enigma sobre o sofrimento humano e a justiça sobre os que sofrem, independentemente da cultura em questão. O Homem e a sua existência sempre foram temas abordados pela teodiceia. De acordo com o pensamento israelita, a doutrina bíblica presente no *Livro de Job* tenta responder ao enigma do sofrimento, sendo este entendido como consequência das acções humanas. Por assim dizer, as boas acções atraem o Bem e as más acções provocam o Mal. Em diálogo com Deus, Satanás julga várias vezes o comportamento de Job, tido como servo fiel a Deus. Satanás questiona a conduta de Job perante Deus, mencionando que Job só era um homem correcto porque nada tinha a perder com isso. Aliás, Satanás chega mesmo a afirmar que Job não seria mais fiel a Deus mediante o sofrimento. Estamos perante uma justiça divina retributiva, em que Deus, apesar de deixar Satanás, sob sua supervisão, infligir sofrimento a Job,

²³ Daimones - termo ancestral utilizado nas culturas politeístas antigas – são commumente identificados como seres espirituais com poderes sobrenaturais, sobretudo na cultura grega. Com a evolução do pensamento monoteísta o termo «daímon» ganha novos significados, em que o daímon do mundo grego politeísta passa a ser apelidade de «demónio», um ser espiritual de natureza maléfica. Mas mais será debatido acerca deste conceito na evolução da mentalidade monoteísta, na presente dissertação no capítulo seguinte.

²⁴ Ver Apêndice II, p.41.

recompensa o servo pelos males sofridos com bens e prosperidade. De facto, Deus não permite que o homem perverso ou insensato prospere, ao passo que abençoa o homem justo e sábio.

Assim sendo, estamos perante uma doutrina que associa o sofrimento ao pecado e a prosperidade à virtude (cf. Dt 30,15-20; Sl, 37). Mais uma vez, confirma-se que o ser humano foi dotado à nascença da capacidade de escolher entre o Bem e o Mal, dando corpo ao que entendemos por livre-arbítrio.

E aconteceu que um dia em que os filhos de Deus se foram apresentar diante do SENHOR, Satan apareceu também junto com eles na presença do SENHOR. O SENHOR perguntou-lhe: «Donde vens tu?» Satan respondeu: «Venho de dar a volta ao mundo e percorrê-lo todo». O SENHOR disse-lhe: «Reparaste no meu servo Job? Não há ninguém como ele na terra: homem íntegro, recto, que teme a Deus e se afasta do mal; ele persevera na sua integridade, apesar de me teres incitado contra ele, para o aniquilar sem motivo.» Satan respondeu: «Pele por pele! O homem dará tudo o que tem para salvar a própria vida. Mas experimenta estender a tua mão, toca nos seus ossos e na sua carne e verás como ele te amaldiçoará, mesmo na tua frente.» O SENHOR disse a Satan: «Pois bem, aí tens Job ao alcance da tua mão; mas poupa-lhe a vida.»

Satan retirou-se da presença do SENHOR e atingiu Job com uma lepra maligna, desde a planta dos pés ao alto da cabeça. E Job pegou num caco de telha para se raspar com ele e ficava sentado sobre a cinza (Job 2,1-8).

Neste livro, Job é a personagem humana, que representa a lealdade a Deus. Job é a figura que representa sobretudo, nesta história, o triunfo na terra das forças do Bem sobre as forças do Mal. O servo fiel de Deus retrata essencialmente uma ressonância simbólica, pois, apesar da sua fraqueza, Job nunca renuncia a Deus e age sempre em conformidade com a vontade divina. Estamos assim perante uma metáfora apocalíptica, em que os bons e os justos são recompensados e os maus e os impróprios são punidos. Exemplo disso é a história de Adão e Eva que, ao desobedecer à vontade do Senhor, foram banidos do jardim do Éden e, com isso, se viram obrigados a trabalhar a terra para satisfazer as suas necessidades.

No entanto, a aporia de Job está em saber se há justiça e se Deus a exerceria, recompensando o seu servo por todo o Mal a que fora submetido. Nos momentos mais

difíceis da vida de Job, o servo de Deus quando deseja a morte e reflecte sobre a infelicidade de ter nascido, deseja sobretudo o nada em detrimento do sofrimento. No Próximo Oriente Antigo, o conceito de morte significa precisamente o nada, o vazio, e o que Job pretendia era que lhe fosse colocado um fim ao seu sofrimento. Há que ter em conta que, na mentalidade tradicional semita desta época, os mortos iriam para a terra; a morte é um fim e não uma transição de um estado – quer físico ou espiritual (Gn 3,19). Job sente-se amaldiçoado, pois todos os males nas culturas do Próximo Oriente Antigo eram tidos como penas ou castigos infligidos sobre os pecaminosos, pois quem semeasse o Mal, dele só recolheria a iniquidade²⁵.

No *Livro de Job* também são identificadas as figuras de Leviatan²⁶ e Beemot²⁷, que num período tardio serão associadas à figura de Lúcifer, pela sua força e malvadez. Ambas as representações destes monstros mitológicos (produto do imaginário mítico) fazem lembrar as forças adversárias enfrentadas por ocasião da criação do mundo. Estes monstros evidenciam que o pecado do orgulho se manifesta por todo o lado do mundo. A própria palavra «Beemot» é a forma plural do termo “castelo” e, por conseguinte, reflecte simbolicamente o plural de «majestoso», ou seja, de «algo poderoso». A descrição deste animal sugere a aparência quer de um hipopótamo ou até mesmo de um boi, precisamente, pela força que estes animais detêm, mas, por outro lado, também simboliza um animal cuja força está em repouso. Na natureza, o comportamento destes animais é conhecido por ser passivo. Embora sejam ambos animais selvagens, estes só atacam perante o perigo. Nesta história a figura negativa de *Satan* também não aparece propriamente associada ao Demónio, como suma representação do Mal, de facto, em

²⁵ Os pressupostos antropológicos da visão do homem semita sobre a morte têm sido tema e origem de estudos académicos. Segundo Coelho, no Mundo Antigo a morte representa o nada, as concepções relativas ao sentido da vida e à concepção da imortalidade são em todo o caso bem mais expressivas no mundo semita. Uma vez que a imortalidade para estes povos tratava-se de um prolongamento da vida por tempo indefinido. A eternidade é um tema que vai-se desenvolvendo ao longo dos Testamentos na exegese bíblica, mas em todo o caso, não deixa de ser no pensamento semita uma noção abstracta, mas possível. Para os Hebreus e Mesopotâmios, a vida implica movimento, acção e na sua essência simboliza a luz, ao passo que, a morte para estes povos insere-se numa concepção de fim de ciclo, em que os seres vivos que foram criados a partir da argila regressam a essa matéria primitiva após a morte (Coelho, *in Cadmo*, nº 14, art.15, pp. 204-205).

²⁶ Ver Apêndice II, p.40.

²⁷ Ver Apêndice II, p.24.

Job, *Satan* funciona como o “acusador” da humanidade, ou seja, ele é tal como a figura de Beemot uma força adversa.

Ao passo que Leviatan é uma figura mítica cuja violência é apanágio da sua representação, por assim dizer, trata-se do nome dado a um monstro marinho que aparece ligado às forças do caos. É, portanto, uma figura oposta à acção de Deus. Logo, também simboliza uma força temível para os humanos²⁸. Por ser um animal mitológico que aparece nas mitologias antepassadas ligado às forças adversas à criação é, nesta história, a sua figura é remetida a um processo de diabolização daqueles que unem forças contra Deus (Ramos, 2008:798). *Job* menciona-o com desespero, reclamando que todos os que estão prontos a reivindicar a força de Leviatan deveriam ser amaldiçoados, pois em *Job* este monstro é uma expressão do Mal.

Amaldiçoem-na os que abominam o dia e estão prontos a despertar Leviatan!
(Jb 3,8).

Vê o hipopótamo que criei como a ti, que nutre de erva como um boi. A sua força reside no seu lombo, e o seu vigor nos músculos do seu ventre. (...) Os seus ossos são como tubos de bronze, a sua estrutura é semelhante a barras de ferro. É a obra-prima de Deus; e só o seu Criador aproxima dele a espada. (...) Quem o seguraria pela frente e lhe furaria as narinas para nelas passar argolas? (Job 40,15-24).

Deus caracteriza-se, de facto, por uma atitude de profunda oposição. Trata-se assim de uma oposição que faz parte da função criadora. *Job* sente que está a ser alvo de Deus, no sentido em que está a ser punido pelos seus males, por isso, pretende confrontar directamente Deus, questionando o porquê de todo o seu sofrimento. Apesar de insistir na sua inocência, *Job* não rejeita a consciência de que pode ter cometido algum pecado. O que o este questiona é a relação equitativa entre os pecados praticados

²⁸ “Leviatan (em Ugarit, *Lotan*) é um monstro mitológico do mar com sete cabeças (caos primitivo); representa assim uma maravilha do mar (Gn 1,21; Sir 43,25); na literatura de Canaã e na Bíblia, assume várias formas: serpente tortuosa e fugitiva (Job 26,12-13); dragão do mar (Is 27,1); crocodilo (Jb 40,25-41, 26) e pode evocar o Egipto, como inimigo de Israel (Ez 32,2-8). Em Ap 12,3, aparece como Dragão, simbolizando todos os inimigos dos cristãos” (Ramos, 2008: 946-947).

por si e os males atribuídos à sua pessoa. No entanto, Deus recompensou Job pela sua persistência e humildade e pelo facto de acreditar no seu poder e não pôr em causa os seus desígnios (Crenshaw, 2007:353).

2.9 O Príncipe deste Mundo²⁹: representações do Diabo no Novo Testamento

Para falarmos do Diabo e do seu papel no Novo Testamento, temos necessariamente de falar da importância da figura de Jesus. Ambos fazem parte da criação de Deus e ambos representam forças opostas no cosmos. Queremos com isto referir que não faria qualquer sentido existir as forças do Bem, representadas pela figura de Jesus, se não houvesse uma representação do Mal, cuja personificação é atribuída à figura do Diabo. Fundamentalmente, esta necessidade surge quando falamos sobre a teoria dos contrários apresentada por Pitágoras, o filósofo pré-socrático, cuja linha de pensamento sobre os contrários fundou a doutrina pitagórica com a qual muitos filósofos, entre estes Aristóteles, tenta explicar a composição da matéria e da forma nas suas obras através da teoria dos contrários. Em suma, a natureza é a composição dos contrários, - o finito e o infinito, o calor e o frio, o pleno e o vazio, a matéria e o espírito, o par e o ímpar, o Mal e o Bem, e assim por diante. Há pois uma necessidade de compreender a contrariedade pela sua simples contrariedade, para poder entender os elementos que a compõem (Arist. *Metaf.*, 986a, 15-22).

A Bíblia deixa transparecer a ideia de que desde os povos antigos, anteriores aos Israelitas, já existia a figura de Satanás, o anjo caído do céu que se revoltou contra a palavra de Deus (Lc 10,18). Assim, o demonismo a que se assiste na antiga religião persa surge como argumento na Bíblia: ora Deus ou Satanás, ora o Céu ou Inferno. Nas crenças religiosas do povo Persa, o universo e a Criação eram disputados entre duas forças cósmicas e opostas, ou seja, o deus do Bem e o deus do Mal. Sem estas forças o Homem, o mundo e todas as coisas não existiriam. Este dualismo fundamental, que é sobretudo persa repete-se continuamente, nos textos do Novo Testamento. Se Deus e Jesus representam o Bem e a Virtude, então, Satanás é a figura que representa o Mal e, com isso, surge a necessidade de criar uma figuração portentosa que desse corpo a essa ideia (Dumas, 1971:13).

²⁹ Ver Apêndice II, “Príncipe deste Mundo”, “Príncipe das trevas”, pp.43-44.

Igualmente importante é também frisar o contexto histórico e social em que se desenvolve o Novo Testamento. Está-se em contexto greco-romano, em que as crenças religiosas são sobretudo politeístas e em que muitos eram aqueles, que apesar da sua origem, faziam parte da nova religião que se irá intitular de cristianismo. Mesmo antes da queda de Jerusalém, em 70 d.C., o movimento cristão tinha os seus apoiantes em muitas cidades do mundo greco-romano, como Antioquia, Cesareia, Alexandria, Corinto, Éfeso, Filipos e até mesmo Roma. Roma será, aliás, o lugar em que o cristianismo acabará por vir a ter maior impacte. Como se conclui através das saudações que Paulo de Tarso acrescenta no final da sua carta aos cristãos a metáfora do beijo entre os vários apoiantes do cristianismo de credos e de cidades diferentes entre si significava o gesto de solidariedade, baseado na mesma fé (Rm 16,3-16). Os cristãos pareciam constituir uma sociedade secreta, cujo profeta, Jesus, foi considerado criminoso e executado às mãos do procurador Pôncio Pilatos, no principado de Tibério. Tendo Roma receio de sociedades secretas, sobretudo as religiosas, pois podiam pôr em causa o poder do Príncipe, os cristãos foram perseguidos pelos próprios imperadores. A perseguição de Nero, por exemplo, não destruiu a comunidade cristã. Antes pelo contrário. Os cristãos que haviam surgido em Roma estavam, após a queda de Jerusalém em 70 d. C. e sobretudo depois da prisão de Paulo, cada vez mais interessados na cidade imperial, tendo o imaginário de Jerusalém (a Igreja-mãe) como exemplo. De facto, o crescente interesse pelo cristianismo por homens de diferentes povos e estatutos em Roma é um dos factos históricos que terá grandes consequências na difusão e evolução do cristianismo (Ling, 1994:147).

2.10 O Evangelho de S. Mateus e os desígnios do Messias

A autoria deste evangelho é tradicionalmente atribuída a Mateus, apóstolo e seguidor de Jesus, sendo referido desde muito cedo por Pápias, bispo de Hierópolis, na Ásia Menor (Allison, 2007:844).

O *Evangelho de S. Mateus* é comumente aceite como tendo sido escrito algures no último quartel do séc. I d.C., como se deduz da presença neste Evangelho de alusões à queda de Jerusalém (ocorrida em 70 d.C.), bem como, das fortes correlações e correspondências temáticas de composição de texto com o Evangelho posterior, o de

Marcos (escrito entre 60 e 70 d.C.). Assim sendo, foi atribuída ao *Evangelho de S. Mateus* uma datação imediatamente subsequente aos anos setenta da era de Cristo.

Sabe-se também que o Evangelho em análise terá sido escrito em Antioquia, uma vez que abarca na sua composição referências a um cenário de fundo multicultural, de que se destaca uma convivência entre Judeus e gentios. Nessa época, a cidade de Antioquia era um local privilegiado no intercâmbio cultural entre as várias comunidades que por ali passavam (Allison, 2007:845).

Mateus elabora o seu Evangelho sob ímpeto inspirador, escrevendo-o fundamentalmente pela unidade, identidade grupal, vontade unificadora e pela fé farisaica. O povo eleito de Israel manifesta-se assim, neste Evangelho, por via da compilação dos feitos e das palavras de Jesus Cristo, pela memória futura dos homens na busca da redenção e salvação no reino de Deus.

O *Evangelho de S. Mateus* não desenvolve qualquer sistema próprio de pensamento teológico em relação aos restantes textos dos evangelistas do cristianismo primitivo, mantendo-se um *corpus* de convicções religiosas tradicional que abrange a crença em Deus, como Deus de Israel, e a crença na concepção e nascimento virginal de Jesus. Neste Evangelho, Cristo surge com um papel fundamental, a salvação e redenção dos homens, libertando-os dos seus pecados. Como filho eleito de Deus, Cristo partilhou o seu destino com os homens, provando aos seus semelhantes que era necessário uma mudança radical no pensamento e comportamento humanos. Para tal, sujeitou-se ao sofrimento e à morte na cruz (Allison, 2007:846).

À semelhança dos restantes Evangelhos primitivos, este Evangelho surge como um texto de tipo biográfico, embora a exposição dos eventos da vida e ministério sagrado de Cristo surjam envoltos em alguma parcialidade conceptual do próprio autor – um factor comum do género literário biográfico na época clássica. Ou seja, o *Evangelho de S. Mateus* não se trata totalmente de uma biografia pois não data a vida de Cristo passo a passo, mas no entanto, qualifica-se como um texto de tipo biográfico que era comum na época greco-romana (Allison, 2007:847).

Em *Mateus*, há uma preocupação teológica de questionamento de crenças e ideias em torno da formação de uma Nova Ordem; uma unidade social com valores e normas diferentes. Para isso, torna-se evidente a necessidade de uma autoridade distinta daquelas que existiam até à época. A figura de Jesus é, então, o exemplo de

misericórdia, justiça, redenção e bondade, como personagem em que se manifesta a prevalência do Bem sobre as forças tentadoras dos espíritos do Mal e da desordem.

O autor estabelece também uma ligação genealógica de Jesus a David. Tendo Jesus como descendente na terra da linhagem real de David, Mateus faz culminar a história de Israel no Messias Salvador, cuja vida institui o centro e fundamento da narrativa bíblica (Allison, 2007: 848).

O *Evangelho de S. Mateus* dá relevo à concepção virginal (milagrosa), ou partenogénese, de Jesus Cristo. Uma vez concebido sob influência de Espírito Santo para a salvação da humanidade, emanando em seu ser e na sua vida uma origem sobrenatural, que o conecta a Deus, enquanto Seu eleito, Jesus Cristo divulga a instauração do reino de Deus na terra. Este é um tema que de facto é bastante exaltado pelo cristianismo primitivo (Allison, 2007:849).

Aqui está o meu servo, que escolhi, o meu amado,
em quem a minha alma se deleita.
Derramarei sobre Ele o meu espírito,
e Ele anunciará a minha vontade aos povos.
Não discutirá nem bradará,
e ninguém ouvirá nas praças a sua voz.
Não, há-de quebrar a cana fendida,
nem apagar a mecha que fumega,
até conduzir a minha vontade à vitória (Mt 12, 18-20).

O dualismo da humanidade, e do próprio universo em redor, está presente no texto de Mateus. Trata-se de uma visão de cariz divisório e categorizador, que reflecte a inevitabilidade do advento escatológico do Juízo Final, com a descida de Deus à terra, em que somente prevalecerão as decisões da salvação ou condenação dos indivíduos, mediante as acções que estes praticaram ao longo da sua vida (Allison, 2007:850).

2.11 Jesus e as tentações no deserto

Então, o Espírito conduziu Jesus ao deserto, a fim de ser tentado pelo diabo.

Então, o diabo conduziu-o à cidade santa e, colocando-o sobre o pináculo do templo, disse-lhe: «Se Tu és o Filho de Deus, lança-te daqui abaixo (...)

Em seguida, o diabo conduziu-o a um monte muito alto e, mostrando-lhe todos os reinos do mundo com a sua glória, disse-lhe: «Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares» (...) Então, o diabo deixou-o e chegaram os anjos e serviram-no (Mt 4,1. 5. 6.8.11).

Jesus vê-se constantemente vítima das tentações do Mal. O Filho de Deus é ao longo da sua viagem messiânica confrontado com a ira, idolatria, riqueza material ou poder, impostas por espíritos malignos. No Evangelho, Mateus denomina muitas vezes estes espíritos de Satanás ou Belzebu³⁰, sendo Cristo, inclusive, tentado à plena posse e desfrute de todos os reinos e riquezas existentes na terra. Jesus Cristo recusa estas oferendas, numa amostra de infinito valor e glória em união com Deus. Deste modo, Jesus Cristo domina e derrota as forças do Mal, que pretendem subjugar-lo e desviá-lo da sua missão (Allison, 2007: 851). Nos Evangelhos, o Diabo já é dono e senhor de todo o Mal. Este tenta usurpar com o seu poder aquele que pelas Escrituras Sagradas é tido como filho e enviado de Deus para salvar a humanidade.

Basta ao discípulo ser como o mestre e ao servo ser como o senhor. Se ao dono da casa chamaram Belzebu, o que não chamarão eles aos familiares!

Não os temais, portanto, pois não há nada de encoberto que não venha a ser conhecido. O que vos digo às escuras, dissei-o à luz do dia (...) Temei antes aquele que pode fazer perecer na Geena o corpo e a alma (Mt 10,25-28).

A redenção e salvação dos homens reflectem-se na recusa das tentações e, por conseguinte, na obediência a Deus. “Quando um homem ouve a palavra do Reino e não compreende, chega o maligno e apodera-se do que foi semeado no seu coração.” (Mt 13,19).

³⁰ Ver Apêndice II, p.26.

Todos os diabos (quando escrito no plural, o termo significa «demónios», na literatura do Novo Testamento) tinham a capacidade divina de intervir no mundo humano. Aliás, o mesmo se passa com todas as divindades de outros panteões politeístas. No processo de sincretismo religioso, a cultura cristã procurou marginalizar as divindades de outros povos. Os Israelitas, ao apoderarem-se dos territórios dos povos vizinhos, procuravam sobretudo a obtenção do poder absoluto e simbólico na sua conquista. Prova disso é um dos nomes atribuídos ao Diabo: Belzebu (Mt 9,34; 12,24; 2 Rs 1,2; Mc 3, 22; Lc 11,15). Este nome deriva da denominação *Baal-zebub* que significa “senhor das moscas”. Trata-se, de facto, de uma sátira, ou melhor dizendo, de um mecanismo de diabolização do outro e das crenças do mesmo.

Mas, ao ouvir isto, os fariseus disseram: «Ele não expulsa os demónios senão por Belzebu, chefe dos demónios.» Conhecendo os seus pensamentos, Jesus respondeu-lhes: (...) Ora, se Satanás expulsa Satanás, está dividido contra si mesmo: como há-de subsistir o seu reino? E, se Eu expulso os demónios por Belzebu, por quem os expulsam, então, os vossos discípulos? Por isso, eles próprios serão os vossos juízes (Mt 12,24-27).

Baal³¹, cujo nome significa “senhor”, é um deus fenício. Para os semitas, Baal era descrito e representado como um deus totalitário, altíssimo na manifestação do seu poder. A linha de pensamento dos povos semitas sobre a emanção do poder divino foi pioneira na elaboração do conceito de Altíssima Divindade, ou seja, na concepção de um Deus Supremo e Uno, em que, por sua vez, o povo hebreu se inspirou para a concepção e evocação de Deus³².

O pensamento cristão começou por se distanciar da reflexão dos antigos povos semitas precisamente neste ponto, na elaboração do conceito de Deus, que levou à crença de tipo monoteísta. Baal era um deus todo-poderoso, mas não era o único deus. Ele estava inserido num sistema politeísta e era isso que o distanciava do Deus único

³¹ Ver Apêndice II, p.23.

³² *Baal-zebub* pode, em todo o caso, significar «Baal (senhor) das moscas (zebub)». O importante é compreender, como se refere ao longo da dissertação, o escárnio que foi utilizado para designar esta deidade, pois este era mais um dos títulos que os Cananeus utilizavam para o deus Baal, que significa «senhor» ou até mesmo «príncipe» (Ramos, 2008: 506).

Javé. No entanto, Baal acabou por ser diabolizado pelos Hebreus, num processo de ridicularização em que o termo Baal-zebug, “senhor das moscas”, assume o protagonismo.

Na cultura religiosa de Canaã, tal como retratada pela Bíblia, Baal é a figura divina que assume uma função de antonomásia, visto que a figura de Baal era um dos principais indicadores culturais cujo culto, com uma certa facilidade, se enraizava fora do seu espaço original. O baalismo seria então o nome mais indicado para identificar o culto de Baal pois, no mundo semita, esse deus significava pluralidade (Ramos, 1996: 2-3).

“O carácter comum do nome Baal deixa entender uma grande diversidade de nomes englobados (...)”. Em termos culturais, estamos perante uma categoria polionímica de nomeação de Deus. De facto, a figura de Baal deixa em aberto, nas descrições bíblicas, a relação do uno com as múltiplas facetas a que a sua figura se assemelhava. Baal representava todas as figuras divinas e todas estas identidades plurais, por sua vez, representavam Baal. O deus cananaico era frequentemente associado às descrições dos deuses menores da sexualidade. No entanto, Baal era também tido como um deus solar (Dt 6,10-11; Jz 2,13; 1Sm 7,4; 1Rs 19,11-13; 2Rs 23,5; Jr 7,8-9).

A imagem mitológica de Baal não era única em Canaã. A grande pluralidade de nomes e identidades indica a correlação entre a pluralidade de mitos baalianos e a literatura que foi sendo recuperada na cidade de Ugarit. Identificamos essa pluralidade através da lista de heterónimos utilizados na Bíblia para descrever a figura de Baal (*Baal-Zebub* “deus das moscas”; *Belzebu* “príncipe dos demónios”; *Baal Zeboul* “príncipe Baal”). Não podemos deixar de mencionar, porém, a falta do *hierós lógos* correspondente à diversidade desses mesmos heterónimos (Ramos 1996: 3-5).

O recurso ao humor e à caricatura é um elemento fulcral na análise religiosa feita pelos Israelitas aos deuses de outros panteões religiosos. O tratamento caricatural da figura de Baal retrata o pensamento religioso e cultural em Israel, pois para o povo israelita Baal é assumidamente um deus inferior a Javé. Desde logo, um dos objectivos no tratamento menosprezivo de Baal nas descrições bíblicas é a desfiguração onomástica deste deus. O ponto sensível desta divindade é a identidade, a sua essência, o que representava o facto de o seu culto meramente diversificado exigir, por vezes,

quer rituais de sacrifício quer práticas ligadas à fecundidade. Isso tornava Baal um deus múltiplo. Para os Israelitas, Baal não tem essência, nem prosperidade. O facto de Baal ser uma deidade que se manifesta pela pluralidade de identidades e caricaturas permitiu aos Israelitas criar uma estratégia prática que enaltecia a figura de Javé em detrimento da figura de Baal. Por outras palavras, a panóplia de imagens literárias de Baal ajudará a criar uma imagem de Deus mais coesa e una e é aqui que Javé, no ponto de vista religioso, bem como cultural, naquela época, ganha terreno em relação à crença em outros deuses (Ramos, 1996:5).

2.12 O Diabo segundo *Mateus*

No *Evangelho de S. Mateus* o Diabo é o mesmo que Satanás ou Belzebu (Mt 10,25; 12,24-27). O Diabo é o inimigo de Deus que tenta persuadir Jesus a tomar partido dele. (cf. 6,13; 26,41). Neste Evangelho, a figura do Diabo independentemente da faceta que assuma espelha sempre a sua derrota. A proposta que Satanás apresenta a Jesus se este renunciasse a Deus evidencia precisamente o seu fracasso. Ou seja, o Diabo no *Evangelho de S. Mateus* não tem qualquer tipo de poder face ao poder absoluto do Senhor. Jesus nega ao Diabo e enaltece a figura de Deus como Pai e divindade suprema (Mt 4,1-11). Em *Mateus* o autor reconhece as limitações dos poderes da iniquidade, logo Deus e Jesus, este último por intermédio do seu Pai, representam o poder supremo que está acima de tudo e de todos (Allison, 2007: 851).

De facto, é importante compreender em *Mateus* a forma como a figura do Diabo se multiplica em inúmeras manifestações. O próprio conceito de Belzebu, um outro nome atribuído ao Diabo, manifesta precisamente esta iniquidade. Na verdade, por mais nomes ou facetas que a figura de Satanás possa assumir, no presente Evangelho, só pode significar uma coisa que o poder do Diabo em nada se equipara ao poder do Senhor.

A evolução do conceito de Belzebu advém não só de um processo de diabolização de uma deidade estrangeira aos Israelitas, como ainda, permite na linha de pensamento cristão representar a figura do Deus do Mal. “ Disperso em mil topónimos pela sua geografia mais específica do mundo semita ocidental Baal é plural, Baal parece legião” (Ramos, 1996:3).

2.13 A consagração do *Evangelho de S. Marcos*

É comumente aceite que a autoria deste Evangelho é do apóstolo Marcos, mencionado no Novo Testamento como membro da Igreja primitiva de Jerusalém. Além de ser igualmente relacionado com a cidade de Roma, este Evangelho é reflexo da situação de perseguição vivida pelos cristãos a partir do ano 60 da era de Cristo, e sobretudo após o grande incêndio da cidade de Roma em 64.

Uma vez que não existe uma base histórica coerente e clara, a datação deste texto bíblico ainda levanta incertezas, embora não seja posta de parte a possível datação do Evangelho como pouco posterior ao ano setenta, ano da destruição de Jerusalém – evento a que Marcos se refere como passado recente (Mc 13). Tradicionalmente, a composição deste texto é localizada em Roma, tendo em conta o uso de vocábulos latinos, embora não haja informações assertivas acerca da origem geográfica do *Evangelho de S. Marcos*, tanto do local preciso onde foi escrito o Evangelho como para quem foi redigido (Tuckett, 2007:886-887).

O género literário do *Evangelho de S. Marcos* foi amplamente aceite como biográfico, uma vez que alude à vida e ministério de Jesus, sendo que, no entanto, este texto não garante *ipso facto* uma clara e efectiva correspondência com a realidade histórica. Dado que, a generalidade das biografias, na suposta época de Marcos, eram concebidas com um forte contributo e cunho pessoal dos próprios autores, podendo ser este Evangelho exemplo disso, expondo assim o ministério de Jesus sob uma perspectiva muito pessoal.

Com destaque para as temáticas do sofrimento e seguimento da vida e mensagem do Messias, o *Evangelho de S. Marcos* centra-se na “Cristologia”³³. Com efeito, o sofrimento e a dor encontram-se amplamente presentes neste texto, sendo Jesus concebido como aquele que de modo supremo enfrenta e cumpre o seu destino pela via do sofrimento e agonia, exalados na crucificação. Neste Evangelho, é abordada a questão cristológica que estabelece a glória de Jesus enquanto “Filho de Deus” e o seu célebre seguimento no respectivo ímpeto evangelizador, enquanto indivíduo que representa a infinita sabedoria e o ensinamento pródigo.

³³ Tratados que relatam a pessoa e a vida de Jesus Cristo.

Convencionalmente aceite entre vários estudos académicos, a escrita deste Evangelho tem como objectivo reconfortar e dar alento a uma ampla comunidade cristã em sofrimento, muito em parte pelo domínio de Roma, necessitando, assim de fé e de uma palavra de salvação num período de perseguição religiosa e de convulsão social (eventualmente, o período de governação de Nero) (Tuckett, 2007:887).

As primeiras comunidades cristãs disseminaram-se no mundo greco-romano. Fundadas por pregadores itinerantes, possuíam a versão dos Setenta, detinham por assim dizer novas formas litúrgicas, confissões que proclamavam uma nova fé e circulavam através do intercâmbio cultural e religioso praticado pelos missionários. Como seria de esperar, não tardaram a aparecer entraves e indagações sobre a nova religião, sendo posto em causa nesta época o significado da fé cristã quando comparada com as grandes religiões pagãs, no seio das quais nasceram as crenças de certos cristãos.

Até mesmo em comparação com o judaísmo o cristianismo era visto como uma seita religiosa, pois embora os cristãos partilhassem crenças monoteístas não deixavam por sua vez de ter ideias religiosas diferentes das ideias religiosas da comunidade judaica. Era assim muito difícil para os cristãos viverem e partilharem uma nova fé numa sociedade sobretudo politeísta.

O termo “evangelho” era utilizado no mundo greco-romano por ocasião do nascimento de um novo imperador ou, até mesmo, no momento da acessão desse imperador ao trono. Naquela época, proclamava-se o termo “evangelho”, isto é, “boa nova”, mediante situações que naquele tempo podiam representar um acontecimento de prosperidade, paz ou justiça. Por exemplo, eram chamados de “evangelhos” decretos imperiais que concediam isenção de impostos, medidas de amnistia, etc. Os autores dos escritos bíblicos que se tornaram os *Evangelhos* do Novo Testamento afirmam, no entanto, que apenas existe um “evangelho” o que é encarnado pela doutrina e ministério de Jesus Cristo. Perante, tal afirmação os apóstolos e mensageiros da palavra de Deus empregam um termo político-religioso do mundo greco-romano para contestar esse mesmo mundo e as suas crenças religiosas (Delumeau, 1997:70-71).

Podemos, no entanto, concluir que a personagem primordial em todo o *Evangelho de S. Marcos* é Jesus. O Messias representa a entidade portadora de luz, esperança, fé, salvação e redenção dos homens (Mc 4,35-41). Cristo é o “filho de Deus”, eleito para guiar a humanidade no Seu reino projectado na terra. Contudo, a

vinda do salvador à terra não se faz sem constrangimentos: Jesus enfrenta a missão com uma capacidade superior de sofrimento e abnegação, culminando na sua morte. Todo este sofrimento deve-se à salvação e redenção dos pecados do Homem (Tuckett, 2007: 887-888).

2.14 Os exorcismos feitos por Jesus Cristo

Jesus é o filho de Deus enviado à terra, para, fundamentalmente, ensinar aos homens o caminho do Bem. Como tal, Jesus é o adversário de Belial³⁴, sendo este seu opositor e de seu Pai. Deste modo, o ministério de Cristo será ocupado em muito pela destruição dos poderes do Mal (Tuckett, 2007:889).

“E os doutores da Lei, que tinham descido de Jerusalém afirmavam: «Ele tem Belzebu! E ainda: «É pelo chefe dos demónios que expulsa os demónios.» Então, Jesus chamou-os dizendo-lhes parábolas: «Como pode Satanás expulsar Satanás? (...) Em verdade vos digo: todos os pecados e todas as blasfêmias que proferirem os filhos dos homens, tudo lhes será perdoado; mas, quem blasfemar contra Espírito Santo, nunca mais terá perdão: é réu de pecado eterno.» (Mc 3,22-23, 28-29).

Jesus Cristo vem à terra para salvar a humanidade, atormentada pela tentação do pecado, induzida pelas forças do Mal (em que Satanás é a figura principal). Como representação do Bem, o Messias expõe-se ao sofrimento e à dor, enquanto marcos da presença maléfica entre os homens para que, por via da fé, abnegação e de diversos modelos de exorcismo, o Bem e a Luz triunfem sobre as trevas e a subversão (Tuckett, 2007:889).

Os que estão ao longo do caminho são aqueles em quem a palavra é semeada; e, mal a ouvem, chega Satanás e tira a palavra semeada neles (Mc 4,15).

No ministério de Cristo pela salvação dos homens, a prática do exorcismo é comparável em grande medida com os seus milagres, pois o exorcismo ministrado por

³⁴ Ver Apêndice II, p. 25.

Cristo assume especial relevo na luta do Bem contra as forças de Satanás, uma vez que permite o controlo e silenciamento dos espíritos maléficos que atormentam a mente dos homens. A acção de Jesus é assim sinal da chegada e estabelecimento do reino de Deus na terra e da autoridade e poder outorgados ao Seu filho (Tuckett, 2007:890).

O termo “exorcismo” vem da palavra grega *exorizo* que significa “exilar, expulsar, banir, expor, emigrar”. Trata-se de um acto commumente praticado por Jesus nas suas viagens messiânicas. O filho de Deus praticava exorcismos com o objectivo de expulsar o Mal daqueles que padeciam e sofriam com ele. Com isso, Jesus pretendia salvar a humanidade, espelhando a palavra de Deus e estabelecendo a ordem sobre o caos. “Cada exorcismo é uma repetição do mito de combate, e contribui para confirmar uma visão dualista do mundo: Jesus e o Diabo são interdependentes” (Minois, 2003:35).

De facto, o exorcismo é uma prática ancestral, considerada uma operação mágica, utilizado por xamãs, curandeiros, feiticeiros, entre outros, com o objectivo de restabelecer a paz³⁵ interior da pessoa que está em estado de possessão de algum mal ou até mesmo de algum espírito. Segundo Tuckett, a primeira característica a assinalar é a forma banal com que os Evangelhos canónicos descrevem uma prática que, até então, era pouco conhecida no AT (Tuckett, 2007:890). A possessão diabólica nestes textos é absolutamente comum, tão usual como qualquer doença, pois as possessões nos Evangelhos estão de certo modo relacionadas com problemas psicossomáticos, isto é, com enfermidades físicas e/ou mentais. No entanto, são importantes para o tema do exorcismo, visto que estabelecem a ponte necessária entre o universo físico e o moral (Minois, 2003:34-35).

³⁵ “Operação mágica ou espiritual que tem por finalidade afastar de um indivíduo ou grupo, lugar ou objecto «possesso» um ou vários demónios, espíritos ou entidades, por meio de orações, conjurações, gestos, imagens ou outros meios.” (Riffard, 1993:150). Mais adiante, na presente dissertação, o conceito de “Exorcismo” será um dos temas debatidos não só no âmbito dos Evangelhos, como também, no que diz respeito à época medieval, pois trata-se de uma prática que servirá de ferramenta essencial para a Igreja. Esta utilizará o exorcismo como exemplo da força da palavra de Deus, impondo assim sua doutrina às populações. No entanto, não podemos deixar de assinalar que o *Evangelho de São. Marcos* é rico na forma como expõe os exorcismos praticados por Jesus, como se tratasse de um louvor ou de uma prática curandeira. Neste Evangelho, Cristo exorcizava os enfermos com as mãos, através da palavra e da sua vontade (Mc 6,5; 7,32; 9,18-27; 1,25; 7,29).

Na prática do exorcismo, Jesus ministra a sua autoridade sobre o Mal. Em cada exorcismo, a expulsão dos demónios dos corpos dos enfermos obriga o Diabo a falar a identificar-se, ao passo que nas doenças não havia necessidade de rituais exorcistas apenas as curas e os milagres pareciam fazer parte da acção de Jesus nos enfermos. Segundo *Marcos*, o poder apresentado por Jesus manifestava-se pelos seus ensinamentos mas sobretudo pela prática do exorcismo. Através do exorcismo, Jesus mostra que é o Messias e que vence todas as forças do Mal, libertando as suas vítimas das garras de Satanás (Mc 3,22-30).

Possession is one of the most common means Satan uses to obstruct the Kingdom of God. Ordinarily, the demons, Satan's servants, do the possessing, though in the Johannine literature Satan does it himself. By exorcizing the demons, and by curing diseases sent by them, Jesus make war upon the kingdom of Satan and thereby makes known to the people that the new eon is come: "If I drive out demons by the power of God, it is because the Kingdom of God is come among you". Contemporary magicians and healers also exorcized demons, but the gospels point out that only Christ exorcizes through the power of the Holy Spirit (Russel, 1977:237).

2.15 Jesus o peregrino de Deus segundo o *Evangelho de S. Lucas*

O *Evangelho de São Lucas* é comumente reconhecido como uma colectânea dos elementos biográficos de Jesus Cristo, desenvolvida a partir de fontes textuais como os Evangelhos de S. Marcos e de S. Mateus (Franklin, 2007: 924).

Neste seu Evangelho, Lucas elabora uma história narrativa e biográfica de Jesus. Sendo Cristo fundamentalmente apresentado como o anunciador da chegada do Reino de Deus à terra. Pelos sucessivos milagres e exorcismos (tal como já abordado por Marcos) que Jesus leva a termo junto dos homens constitui essencialmente um testemunho da suma presença de Deus na terra. Este evangelho apresenta uma narrativa muito semelhante às composições de Marcos e Mateus (Franklin, 2007:922).

Nos vários estudos académicos, presume-se que este discípulo terá escrito o seu Evangelho algures entre os anos 80 e 85 da nossa era, pouco depois de Mateus realizar o

seu trabalho, sob ímpeto de renovação e exaltação da fé cristã. O *Evangelho de S. Lucas* visa contar igualmente a história do filho eleito de Deus. Embora, este texto bíblico exponha os eventos da existência de Cristo num domínio histórico dos factos, a sua narrativa está igualmente sujeita à intervenção e juízo pessoal do autor, de modo semelhante ao que acontece no *Evangelho de S. Marcos* (Franklin, 2007: 923-925).

A acção de Jesus na terra, emanação da vontade e palavra de Deus nos céus, visa a redenção da humanidade e a subjacente libertação dos indivíduos dos poderes do Maligno. Através da fé e da palavra de Cristo até mesmo os homens humildes ou remetidos para as mais baixas franjas da sociedade da época podiam ser recompensados com a ressurreição. Jesus é assumido por Lucas como uma entidade ligada e comprometida com o Bem e com a salvação dos crentes.

No seu *Evangelho*, Lucas demonstra um especial entendimento da acção de Deus-pai e Jesus-filho como orientada para a inversão das fortunas dos homens, sendo que os mais ricos e poderosos, política e religiosamente seguros e bem colocados, enfrentarão como todos os outros homens o julgamento final de Deus descido à terra. Estes indivíduos e grupos abastados tendem a ceder à letargia e acomodação à respectiva condição, sobrevalorizando-se e isolando-se em face das oportunidades e desafios que Deus aporta à humanidade em seu todo através de Jesus, Messias salvador dos homens, por isso estes homens são tal como todos os outros, remetidos ao julgamento de Deus (Franklin, 2007:925).

O autor enaltece as figuras de João Baptista e Jesus Cristo, enquanto agentes primordiais da acção renovadora e redentora de Deus na terra, inspirados pela luz e energia do Espírito Santo.

Tendo convosco os Doze, deu-lhes o poder e autoridade sobre todos os demónios e para curarem doenças (Lc 9,1).

Mais uma vez, voltamos à temática do exorcismo, também mencionada por Lucas. Esta prática constitui uma actividade amplamente comum ao longo do ministério sagrado de Jesus entre os homens, tido como “O” verdadeiro exorcista, numa época em que muito se cria na manifestação do Mal por via da possessão demoníaca (Franklin, 2007:943): “Exorcism grew out of the New Testament accounts (...) The practice was

introduced into the Christian church at a very early date, and exorcists formed one of the four minor orders of the Church (Robbins, 1959:181) ”.

Os setenta e dois discípulos voltaram cheios de alegria, dizendo: «Senhor, até os demónios se sujeitaram a nós, em teu nome!» Disse-lhes Ele: «Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago. Olhai que vos dou poder para pisar aos pés serpentes e escorpiões e domínio sobre todo o poderio do inimigo; nada vos poderá causar dano. Contudo, não vos alegreis porque os espíritos vos obedecem; alegrai-vos, antes, por estarem os vossos nomes escritos no Céu.» (Lc 10,17-20).

Contudo, em Lucas é perceptível que Jesus era acusado por parte dos seus opositores, em terras de Israel, de executar exorcismos sob motivações e capacidades desconhecidas e incompreendidas por estes. Jesus seria por isso o Messias, o salvador da humanidade e não Belzebu -“ o Príncipe dos demónios” - como os seus opositores o apelidaram.

Outros, para o experimentarem, reclamavam um sinal do Céu. Mas Jesus, que conhecia os seus pensamentos, disse-lhes: (...) Se Satanás também está dividido contra si mesmo, como há-de manter-se o seu reino? Pois vós dizeis que é por Belzebu que Eu expulso os demónios. Se é por Belzebu que Eu expulso os demónios os vossos discípulos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes. Mas se Eu expulso os demónios pela mão de Deus, então o Reino de Deus já chegou até vós (Lc 11,16-20).

Perante o ministério do Cristo, a figura de Belzebu – coadjuvante na acção desestabilizadora e maléfica sobre a humanidade – revela-se um poder alienado e subversivo, hostil a Deus (Javé), recaindo assim sobre Jesus a acusação de ser um agente de *Satan*, senhor do Mal e do Inferno. Esta é uma acusação que em *Lucas* é mencionada como resultando do facto de Cristo exorcizar as forças do Mal por meios muito próprios, sinal de uma autoridade muito específica distante da tradição dogmática da época, assumida e patente em terras de Israel.

No entanto, sendo Jesus o escolhido de Deus, Sua emanção, Seu filho, para a redenção e salvação da humanidade, torna-se evidente que a prática do exorcismo nos

Evangelhos trata-se, antes de mais, do testemunho da chegada do Reino de Deus à terra. O poder de Jesus praticado através dos exorcismos apenas evidencia a palavra de Deus, apesar das acusações que lhe são feitas e que encontramos na narrativa de *Lucas* nada o iguala a Belzebu (Franklin, 2007:943-944).

Do ponto de vista cultural e sociológico, Jesus é a figura que “vive o acontecimento na oração”. A representação da luz interior de Cristo nos Evangelhos, através das suas palavras, práticas e acções, reflecte o sujeito divino, a máxima que deve ser encarada pelas populações como exemplo a seguir. Abençoado por Deus, Jesus é a manifestação viva do Espírito Santo, como tal, ele renuncia às tentações diabólicas. Podemos verificar esse exemplo em *Mateus* 4,4, em que Jesus afirma perante o Diabo que nem só do pão vive o Homem. A figura de Cristo rompe com toda a física tradicional do puro e do impuro, do sagrado e do profano, com toda a hierarquia estabelecida até data nas culturas dos povos do Próximo Oriente Antigo. Cristo denuncia a tentação de se possuírem inimigos e escravos. Para ele, estas palavras apenas eram usadas pelos homens para manifestar a sua angústia perante a vida e a morte. A partir desse momento, o filho de Deus quebra o elo que existia nas culturas antigas que ligava o sagrado à violência (Delumeau, 1997: 25-28).

Daí o mandamento paradoxal, no entanto, fundamental nas Escrituras Sagradas: amar os inimigos e sobretudo perdoar as suas acções.

«Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem» (Lc 23,34).

2.16 O Evangelho de S. João

À semelhança dos denominados evangelhos sinópticos (*Marcos*, *Lucas* e *Mateus*), o *Evangelho de S. João* apresenta uma compilação da vida assim como do ministério de Jesus Cristo, inserindo-se portanto no âmbito da concepção textual biográfica.

Em muito inspirada por Marcos, a apresentação joânica dos feitos e palavras de Cristo é, neste Evangelho, marcada por um discurso especialmente dualista e metafórico. A narrativa assenta, especialmente, numa ampla utilização da antonímia relativa aos campos semânticos dos termos luz/escuridão, verdade/falsidade, vida/morte

e, em última instância, Bem/Mal, além da prevalência do elemento da descrição metaforizada, seja das palavras, dos eventos ou mesmo dos milagres inerentes à existência de Jesus.

“Agora é o julgamento deste mundo; agora é que o dominador deste mundo vai ser lançado fora.” (Jo 12,31).

Sob ímpeto de unificação do povo de Israel, exaltação e reforço da fé no reino de Deus na terra e no ministério de Jesus, a autoria deste Evangelho é assumida como sendo do apóstolo João. Na tradição sinóptica do cristianismo primitivo, ainda que o texto contenha o testemunho de um discípulo, sob o epíteto do “discípulo amado”, notam-se algumas irregularidades, basta ver o capítulo 16 que parece ser uma repetição do capítulo 14 levando o leitor a pensar que a obra não foi redigida de uma só vez. A análise interna deste Evangelho deixa ver que o autor era judeu e que tinha convivido com Jesus, sendo por isso, atribuída uma datação que situa a composição deste Evangelho algures entre o ano 90 e 100 da era de Cristo (Kieffer, 2007:961).

O presente Evangelho incide, sobretudo, na mensagem e nos feitos de Jesus. Ao longo do texto, João apelida de “sinais” os milagres realizados por Cristo, o que constitui um factor relevante na História da humanidade, pois o apóstolo apresenta eventos significativos e não apenas eventuais símbolos da religião cristã. No *Evangelho de S. João*, Jesus intitula-se testemunha da verdade (Jo 18, 37) e a própria narrativa apoia-se numa testemunha ocular (Jo 19,35; 20,8; 21,24). Trata-se de um testemunho que não se cinge apenas à descrição de acontecimentos históricos, pois tem como finalidade a fé na figura e na obra salvadora do Cristo. De facto, se fosse apenas uma obra teológica, o autor não tinha a necessidade de incluir alguns termos aramaicos, ligados à tradição oral palestinese, com a cronologia e geografia da época, relutando sempre as condições reais da vida de Jesus. Logo, este Evangelho é uma das narrativas mais importantes para a compreensão de alguns dados dos Sinópticos (Morujão, 2008:1727-1728).

Além dos temas sobre a fé e o amor, que João descreve em favor de Jesus como Messias e Filho de Deus, este Evangelho contém a visão mais completa dos mistérios da Santíssima Trindade e da Encarnação do Verbo. Em *João*, Jesus é o centro da

humanidade, é o Verbo³⁶ feito carne, é o elo de ligação entre a humanidade e Deus. Perante tal testemunho, devemos a Cristo a nossa vida, pois segundo João é Jesus que nos torna filhos de Deus.

No princípio havia o Verbo;
O Verbo estava em Deus;
E o Verbo era Deus.
No princípio Ele estava em Deus.
Por Ele é que tudo começou a existir;
E sem Ele nada veio à existência.
Nele é que estava a Vida
De tudo o que veio a existir.
E a Vida era a Luz dos homens.
A Luz brilhou nas trevas,
Mas as trevas não a receberam.
Apareceu um homem, enviado por Deus, que se chamava João.
Este vinha como testemunha, para dar testemunho da Luz
E todos crerem por meio dele. Ele não era a Luz, mas
Vinha para dar testemunho da Luz.
E nós contemplámos a sua glória,
a glória que possui como Filho
Unigénito do Pai,
Cheio de graça e de verdade (Jo 1, 1-14).

A expansão das ideias religiosas na Palestina favoreceu o aparecimento da comunidade cristã e a evolução do pensamento religioso. Por seu turno, se observarmos bem os dogmas e as crenças em que o cristianismo se fundou, nada de diferente se evidencia de outras tradições religiosas. Digamos antes que houve um sincretismo religioso, feito com ideias sobre a figura do Messias como Salvador da humanidade, a

³⁶ *Verbo* é a tradução para latim do termo grego *Logos*, que significa Palavra. O «Verbo» designa na sua essência a pessoa divina de Jesus. Segundo os especialistas, o termo corresponde a uma das formas que então se usava (*memrá*, em aramaico) para evitar pronunciar, mais uma vez, o nome de Deus (Javé); sendo que, invariavelmente, Jesus, ou seja, Ele, era Deus; trata-se, pois, da Sua suma representação na terra (Morujão, 2008:1730).

ressurreição dos mortos, os ensinamentos éticos de Jesus Cristo, tal como, os profetas no Judaísmo já faziam, a concepção da natureza Deus e a explicação do amor infinito do Senhor são ideias religiosas e, por outro lado, também elas culturais que vão evoluindo ao longo da expansão do cristianismo.

Por outro lado, existe um cunho de originalidade que separa o cristianismo das outras religiões, sobretudo as monoteístas. Trata-se da convicção de que uma humanidade nova aparecera em Jesus de Nazaré. Ou seja, o Cristo aparece na religião cristã como uma figura escatológica. Jesus Cristo era assim o redentor da humanidade e, por conseguinte, ele próprio constituía a grande descoberta profética (Ling, 1994:150).

2.17 O contributo da literatura apócrifa e do Alcorão para a construção do Diabo no Novo Testamento

Embora não seja objectivo desta dissertação o estudo da literatura apócrifa e o contributo desta para a visão apocalíptica do mundo e da humanidade, não podemos deixar de mencionar alguns excertos dos textos apócrifos que ajudam a delinear a visão terrífica de um anjo tornado em deus do Mal. De facto, assistimos com frequência às inúmeras designações de Satanás ao longo dos Evangelhos que compõem o Novo Testamento para culminar na figura do opositor de Deus que lutará na batalha cósmica entre as forças do Bem e do Mal.

No âmbito da literatura apócrifa, pensamos ser de maior interesse os textos que se baseiam especialmente na figura de Enoque, considerado uma figura mítica pelos historiadores e especialistas dos estudos religiosos. As obras em causa foram redigidas entre 210 a 60 a.C.. Referimo-nos ao *Livro de Enoque*, composto por cinco livros: *O Livro dos Vigilantes*; *O Livro das Similitudes*; *O Livro Astronómico*; *O Livro dos Sonhos* e *o Livro de Nóe* (Collins, 1997:18).

Embora *O Livro de Enoque* seja compilado com fragmentos de textos de histórias antigas, por vezes sem qualquer tipo de datação ou autoria, composto por narrativas anteriores à concepção dos Evangelhos, este apócrifo em questão, porventura, não deixa de suscitar um grande interesse para compreender a descrição e figuração simbólica do Diabo na presente dissertação.

O livro de Enoque fala do reino obscuro onde a história e a mitologias e misturam. Familiarizado com as fontes ... da tradição antiga, seu autor traz até ao leitor uma grande dose de sabedoria secreta num drama primordial sobre o bem e o mal, a luz e as trevas. O livro traça as pegadas de Enoque desde a mais remota Antiguidade, a partir dos primeiros actos de corrupção ocorridos no prístino planeta Terra (Prophet, 2004:19).

Segundo *O Livro de Enoque*, o Mal é resultante da revolta dos anjos ou “filhos de Deus” liderados por Semihazaz. Este anjo, desenvolvendo uma lascívia insaciável pelas filhas dos homens, decidiu descer à terra a fim de ter relações sexuais com as mulheres e conceber filhos com estas. Assim sendo, Semihazaz convenceu duzentos anjos, igualmente designados neste livro de “Vigilantes”, que o acompanharam na sua missão em busca do prazer na Terra. As mitologias clássicas contam histórias sobre deuses que casavam com mulheres, alguma literatura judaica e cristã irá identificá-los com os “anjos decaídos”. De facto, a tradição dos gigantes os filhos gerados a partir destas uniões pode estar ligada a estes “filhos de Deus” que, por serem divinos, se tornaram mais fortes e grandes. Assim como, estes gigantes podem também representar os semideuses das lendas clássicas, trata-se assim do tema dos Nefilins, ou seja, os filhos dos anjos com as mulheres na terra que no *Livro do Génesis* são destruídos com o dilúvio.

Aconteceu que os homens começaram a multiplicar-se sobre a Terra, e deles nasceram filhas. Os filhos de Deus, vendo que as filhas dos homens eram belas, escolheram entre elas as que bem quizeram, para mulheres.

Então o SENHOR disse: « O meu espírito não permanecerá indefinidamente no homem, pois o homem é carne, e os seus dias não ultrapassarão os cento e vinte anos». Naquele tempo, havia gigantes na Terra – e também depois - quanto os filhos de Deus se uniram às filhas dos homens e delas tiveram filhos. Eram esses os famosos heróis dos tempos remotos.

O SENHOR reconheceu que a maldade dos homens era grande na Terra que todos os seus pensamentos e desejos tendiam sempre e unicamente para o mal (...)

(...) dentro de sete dias, vou mandar chuva sobre a Terra, durante quarenta dias e quarenta noites, e exterminarei na superfície de toda a Terra todos os seres que Eu criei (Gn 6,1-6; 7,4).

Em *Enoque* entre os anjos revoltosos estavam Azazel, Belial, Mastema³⁷ e Samael. Estes anjos estavam encarregados de supervisionar o mundo e com seus desejos quebraram a fronteira que separa o universo divino do humano e, por conseguinte, as ordens do Senhor. Os anjos, seduzidos pela beleza das mulheres, mantêm relações com elas, dando assim origem a uma nova espécie, os gigantes, que espalham o Mal sobre a Terra, devorando tudo e todos (Enoque, 7,1-15).

Como se tal não bastasse, os anjos rebeldes ainda ensinaram aos homens e às mulheres a metalurgia, a ourivesaria, a feitiçaria e a fabricação de cosméticos e outros adornos que tornassem as mulheres mais apetecíveis aos seus caprichos (Enoque, 8,1-9). Perante o sucedido, começa a ser impossível viver com os gigantes, dado o seu comportamento destrutivo. Os homens decidem então invocar o poder de Deus contra as atrocidades que pairam sobre eles, e o Céu acode aos seus lamentos. O Senhor ordena aos seus semelhantes a sua intervenção e, com isto, os anjos poderosos – Miguel, Gabriel, Rafael, Surial e Uriel – intercedem pelo povo da Terra, perante o Altíssimo, fazendo jus à palavra de Deus (Enoque, 9,1-14).

Assim se dá a batalha entre os anjos bons e os anjos rebeldes: Rafael, segundo as ordens do Senhor, ata as mãos e os pés de Azazel, ao passo que Gabriel é enviado para destruir os filhos dos concupiscentes, incitando o genocídio entre os gigantes; por fim, surge Miguel, que aprisiona Semihazaz e os que com ele se revoltaram contra Deus, “durante setenta gerações, debaixo da terra, até o dia do Julgamento Final”. Além disso, o Senhor decide enviar um grande dilúvio com o objectivo de exterminar os gigantes, sementes do Mal na Terra e, com isso, restabelecer durante algum tempo a plenitude das forças do Bem na terra, de facto, trata-se assim de uma teomaquia (Enoque, 10,6-23).

Apesar de ter sido considerado um livro composto após a instauração da doutrina cristã, as semelhanças com as terminologias e com os ensinamentos cristãos é surpreendente. As descobertas das cópias deste livro encontradas entre os Manuscritos do Mar Morto, no território de Qumran, provam que o livro data um período anterior à época de Jesus Cristo (Prophet, 2004:25).

Para os Essénios, quando os homens se rebelavam contra Deus, todos os seus adversários eram diabolizados, segundo um método secular. Isto é, quem não fizesse

³⁷ Ver Apêndice II, p.42.

parte da Luz seria exterminado. Isto no contexto do grande combate cósmico entre as forças do Bem (Luz) e as forças do Mal (Trevas). A teomaquia dos Essénios também abordava assim o tema dos Filhos da Luz e dos Filhos das Trevas.

Parece assim que os ensinamentos de Jesus Cristo têm uma base ecuménica semelhante ao que encontramos no *Livro de Enoque* e, de facto, são muitas as frases utilizados pelo Filho de Deus, no Novo Testamento, que encontram precedentes neste apócrifo. Tomemos como exemplo o episódio em que Jesus sobe ao monte e toma a palavra diante dos seus discípulos e a multidão que o seguia: “Felizes os mansos, porque possuirão a terra” (Mt 5,5). Esta afirmação pode de alguma forma representar um paralelismo com o passo em *Enoque*, em que se lê: “os eleitos possuirão luz, alegria, paz e herdarão a terra” (Enoque, 6,9). O mesmo acontece com a repreensão feita por Jesus: “(...) mas ai daquele por quem o Filho do Homem vai ser entregue. Seria melhor para esse homem não ter nascido!” (Mt 26,24); Em *Enoque* lemos: “(...) E qual será o local de descanso dos que rejeitaram o Senhor dos espíritos? Seria melhor para eles se jamais houvessem nascido” (Enoque 38, 2), e assim sucessivamente.

De facto, podemos verificar que a literatura apócrifa teve um contributo significativo para a construção e delineação do pensamento cristão sobre o Mal. Note-se como, por exemplo, *O Livro de Enoque* estabelece um elo forte entre a sexualidade, o Mal e o domínio da técnica e das artes, sobretudo, divinatórias por parte do homem, que muito contribuiu para delinear toda uma forma de pensar das primeiras comunidades cristãs relativamente às forças do Mal (Minois, 2003:27).

Outro exemplo da literatura apócrifa a referir é o *Livro dos Jubileus*, que refere igualmente o contributo de Enoque para os ensinamentos cristãos. Estes temas coincidem, aliás, com as primeiras narrativas apresentadas na Bíblia, no *Livro do Génesis*. Esse livro apócrifo foi redigido entre 135 a 105 a. C. Embora complementar do *Livro de Enoque*, uma vez que narra as histórias dos homens após a revolta dos anjos caídos, *O Livro dos Jubileus* apresenta Mastema como o anjo originador da revolta, e não Semihazaz, como vimos a propósito do apócrifo anterior.

Neste livro, quando os homens repovoaram a terra após o dilúvio enviado por Deus, Enoque, uma das figuras míticas, filho de Jared e Baraca, responsabilizou-se por dar testemunho dos feitos de Deus e das vicissitudes dos filhos do Homem. Sabendo escrever e sendo iluminado pela sabedoria do Senhor, este registou num livro os signos

celestiais, conforme a ordem dos meses, a fim de que o Homem conhecesse as estações do ano. Enoque dá a conhecer a fúria de Deus, relatando o dilúvio e a razão de ele ter acontecido. Deste modo, Enoque afirma que os seus pais, ou seja, a geração anterior a si (geração de Noé) teria sido testemunha da destruição, assistido à condenação dos anjos rebeldes que instigaram contra Deus, e vindo a saber que todos os que vão contra a palavra de Deus serão aniquilados no Julgamento Final.

These are the words of the division “ of days, according to the law and testimony,” according to the events of the years, according to their sevens, according to their Jubilees, to all the years of the world, according to the word of the Lord on Mount Sinai to Moses, when he ascended to receive the stone tablets of the law and the commandments by the voice of the Lord when he said to him:

"Ascend to the top of the mountain!"!

(...) And in the eleventh jubilee Jârêd took to himself a wife, and- her name was Barâkâ, a daughter of Râsûjêl , a daughter of the sister of his father, in the fourth week of this jubilee ; and she bore for him a son in the fifth week, in the fourth year, of this jubilee³⁸, and he called his name Enoch. 17. He was the first one from among the children of men that are born on the earth to learn writing and knowledge and wisdom. 18. And he wrote the signs of heaven ' according to the order of their months in a book that the sons of men might know the time of the year according to their separate months. 19. He was the first to write a testimony, and he testified to the children of men concerning the generations of the earth, and explained the weeks of the jubilees, and made known to them the days of the years, and arranged the months and explained the Sabbaths of the years as we made them known to him. 20. And what was and what will be he saw in a vision of the night in a dream, and as it will happen to the children of men in their generations until' the day of judgment; he saw and learned everything and wrote it as a testimony and laid the testimony on the earth over all the children of men and for their generations (Jubileus, int; 4, 16-20) ³⁹.

³⁸ Estima-se entre os especialistas que um jubileu é um período concebido de 49 anos. “The word “weeks” is used throughout the work in the sense of week of years, i. e., forty-nine years, or one jubilee period (Schodde, 1888: 5).

³⁹ Utilizamos esta tradução inglesa do *Livro dos Jubileus* traduzida directamente da versão original escrita em Etíope, pelo Professor George H. Schodde da Universidade do Ohio nos Estados Unidos da América.

Torna-se importante ressaltar que o autor de *Jubileus* atribui a Mastema todos os traços negativos que, no Antigo Testamento, pareciam fazer parte do temperamento de Javé. De certo modo, isso ajuda a traçar uma linha de pensamento acerca da figura de Deus, enquanto entidade celestial mais justa e coerente perante os pecados da humanidade. De igual modo, facilita a construção antropomórfica de uma deidade que represente o Mal. Desde as tentações que os anjos engendram para condenar os descendentes de Noé até à ordem dada a Abraão para sacrificar seu filho, Mastema revela-se o opositor da humanidade e é ele quem põe à prova a rectidão dos homens perante Deus.

And in the third week of this jubilee the evil demons began to lead astray the sons of Noah and deceived them and destroyed them. 2. And the sons came to Noah their father and told him concerning the demons which were leading astray, darkening, and slaying the sons of their sons. 3. And he prayed before the Lord his God, and he said : " Lord of the spirits' of all flesh, thou who hast shown mercy to me and hast delivered me and my children from the waters of the deluge, and hast not suffered me to be destroyed as thou didst the children of destruction, for thy grace was great over men, and great was thy mercy over my soul ; may thy grace be exalted over the sons of thy sons, and may the evil spirit not rule over them to destroy them off the earth.

(...) And the angel of the spirits, Mastêma," came and said : " O Lord, Creator, leave some of them before me, and they shall hear my voice and they shall do all things that I tell them ; for if thou dost not leave any of them to me I shall not be able to accomplish the power of my will among the children of men, for they are here for: Corrupting, and destroying, and leading astray before the judgment, for great is their wickedness to the children of men." 8. And he said: "The tenth part of them shall be left before him and nine parts shall descend into the place 'of judgment" (Jubilees, 10, 1-3; 7-8).

No Novo Testamento, por exemplo, segundo João, o Diabo é, antes de mais, o inimigo primordial do Homem, na medida em que procura constantemente que este se perca na mentira: "Vós tendes por pai o diabo, e quereis realizar os desejos do vosso

pai. Ele foi assassino desde o princípio, e não esteve pela verdade. Quando fala mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso pai da mentira” (Jo 8,44).

As narrativas dos Evangelhos aludem ao Diabo de forma mais directa e constante, uma vez que é Satanás o responsável pela morte de Cristo, pois o Mal entra no corpo de Judas e instiga-o a entregar Cristo à violência dos homens. “O diabo já tinha metido no coração de Judas, filho de Simão Iscariotes, a decisão de o entregar” (Jo 13,2).

Outro exemplo a assinalar é o encontro de Jesus com o Diabo no deserto (como visto no *Evangelho de São Mateus* (4,1), o qual retoma os velhos mitos de combate. Note-se como o apóstolo Paulo menciona que cada crente deve revestir-se com a couraça portadora do nome de Deus de modo a resistir às artimanhas do Diabo (Ef 6,11). A linguagem bélica aponta para esse aspecto da teomaquia. Isso torna igualmente plausível a possibilidade de o episódio das três tentações poder ser assumido como uma transposição técnica de uma discussão rabínica, em que a natureza dos intervenientes é sempre posta em causa, ou seja, ora são do Diabo ora são filhos de Deus. O encontro de Jesus com o Diabo no deserto retoma o esquema clássico das teomaquias, em que todos os que foram contra Cristo e sua palavra são automaticamente diabolizados. Por sua vez, as respostas dadas às instigações do Diabo estão sempre inscritas nos passos bíblicos, de forma a informar e a prevenir o leitor, assim como os crentes a agir perante as artimanhas do Diabo (Minois, 2003:32-33).

A onnipresença do Diabo no NT é evidente e deve-se sobretudo aos múltiplos casos de possessão que, aliás, funcionavam como narrativas que comprovavam os feitos de Cristo e dos seus Apóstolos, relativamente a instigações frequentes dos demónios. Jesus Cristo era assim o portador da “boa nova” e, sendo Filho de Deus, através da sua fé e palavra, expulsava os demónios dos endemoninhados. Além de que a maior parte dos problemas apresentados nos Evangelhos são atribuídos ao Diabo e, assim, concentram nesta figura a responsabilidade de influenciar o Homem em todos os seus pecados (Minois, 2003:31).

Todo o que comete o pecado comete a iniquidade, pois o pecado é, de facto, a iniquidade. E bem sabeis que Ele se manifestou para tirar os pecados, e nele não há pecado. Todo aquele que permanece em Deus não se entrega ao pecado; e todo aquele que se entrega ao pecado não o viu nem o conheceu.

Filhinhos meus, que ninguém vos engane. Quem pratica a justiça é justo, como Ele, que é justo. Quem comete o pecado é do diabo, porque o diabo peca desde a origem. Para isto se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo.

Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque um germe divino permanece nele; e não pode pecar, porque nasceu de Deus.

Nisto é que se distinguem os filhos de Deus e os filhos do diabo: todo aquele que não pratica a justiça não é de Deus, nem aquele que não ama o seu irmão.

Porque a mensagem que ouviste desde o princípio é esta: que nos amemos uns aos outros. Não como Caim que, sendo do Maligno, assassinou o seu irmão. E porque o assassinou? Porque as suas obras eram más, ao passo que as do irmão eram boas.

(...) Todo aquele que tem ódio a seu irmão é um homicida; e vós sabeis que nenhum homicida mantém dentro de si a vida eterna (1 Jo 3, 4-12, 15).

De acordo com vários especialistas, sem o Diabo, os Evangelhos não fariam sentido, já que esta figura confere uma indispensável dimensão cósmica e escatológica a essas narrativas.

Outro contributo que ajudou a delinear a figura do Diabo foi Íblis do Alcorão -“o ser de fogo”- que representa a figura de *Satan* do AT. Para os muçulmanos, o Alcorão é a palavra de Deus, sagrada e imutável, que fornece respostas acerca das necessidades humanas diárias, tanto espirituais como materiais. No Alcorão são discutidos temas como os atributos de Allah, as suas virtudes para os crentes e o destino dos não crentes (*kuffar*) e, ainda alguns temas de ciência. No caso dos muçulmanos, estes não seguem apenas as leis do Alcorão, eles seguem de igual modo os exemplos do profeta, conhecido como *sunnah* e, também, a interpretação do Alcorão contida nos ensinamentos do profeta ou *sunnah* designada de *hadith*. Aos muçulmanos é ensinado que para além do Alcorão, Allah enviou outros livros como o *Livro de Ibrahim*, *A Tora* (A Lei de Moisés), *O Zabûr* (os Salmos de David), *O Injil* (O Evangelho de Jesus). O Alcorão, por sua vez, descreve os judeus e cristãos como “o povo do livro” (*ahl al Kitâb*). Os ensinamentos do Alcorão englobam também histórias e personagens bíblicas como Adão, Abraão, Noé, Moisés, Jesus, Maria e João Baptista e todas estas figuras são

profetas no islamismo. No entanto, os muçulmanos atribuem-lhes nomes árabes, por exemplo de Allah para Deus, Íblis para o Diabo, Ibrahim para Abrãao, etc.

Tal como no cristianismo, no islamismo Allah também é um deus misericordioso que pratica justiça entre aqueles que o procuram e, como tal, castiga os homens ímpios. No Juízo Final todos os homens serão julgados perante Allah/Deus pelas acções praticadas na Terra.

E os que renegam a fé, suas obras são como uma miragem em uma planície, a qual o sedento supõe água, até que, quando chega a ela, nada encontra. E, encontra a Allah junto dela; então, Ele compensá-lo com ajuste de contas. E Allah é Destro no ajuste de contas.

Ou são como trevas em mar profundo: encobrem-no ondas, por cima das quais, há outras ondas, por cima destas, há nuvens; trevas, umas por cima das outras. Quando alguém faz sair sua mão quase não a vê. E aquele, aquém Allah não faz luz jamais terá luz.

Não viste que a Allah glorifica quem está nos céus e na terra, e os pássaros, enquanto pairam no ar? Cada um, com efeito, sabe sua oração e sua glorificação. E Allah, do que fazem, é Omnisciente.

E de Allah é a soberania dos céus e da terra. E a Allah será o destino (Sura 24,39-42).

No Alcorão, Íblis é um ser celestial, gerado a partir do fogo pelo próprio Allah. Durante o processo de criação do mundo, Allah pede a todos os seus seres para se curvarem perante a sua nova criação e, Íblis, descrito como ser espiritual rebelde no Alcorão, recusou-se a curvar-se perante o Homem que na sua perspectiva é um ser inferior a ele, pois este último era feito de barro, ao passo que Íblis fora concebido pelo fogo. Pela sua prepotência e desobediência foi expulso do Éden.

Criei-vos e dei-vos configuração, então disse aos anjos: Prostrais-vos ante Adão! E todos se prostraram, menos Íblis, que se recusou a ser um dos prostrados. Perguntou-lhe Allah: Que foi que te impediu de prostrar-te, embora to tivesse ordenado? Respondeu: Sou superior a ele; a mim criaste a partir do fogo e a ele criaste-o pelo barro. Disse-lhe Allah: Desce daqui (do Paraíso), porque aqui não é

permitido te ensoberbeceres. Vai-te daqui, porque és um dos abjectos! (Sura 7, 11-13).

Após a sua expulsão, Íblis revoga a Allah que lhe conceda a imortalidade até ao dia do Juízo Final, tornando-se assim no *Satan*, o inimigo da humanidade, prometendo tentá-la até ao dia final. No Alcorão os diálogos entre Allah e Íblis demonstram que *Satan* assume a forma de “Djin”, um espírito de fogo, que embora não exerça poder directamente nos homens pode influenciá-los nas suas atitudes e comportamentos. Porém tal influência só se verifica nos homens que se desviam das leis de Allah, caso contrário, serão sempre guardados por Allah das forças do Mal.

2.18 A consagração do *Livro do Apocalipse*

A datação deste livro remete para o período do domínio do imperador Domiciano, entre 81 e 96 da era cristã. No *Apocalipse*, as interpretações e alusões relativas ao imperador Nero (13, 11-18 e 17, 1-18) apontam para um período histórico conturbado para a comunidade cristã. Essas deverão ser, no entanto, referências metafóricas e encriptadas, pois o *Livro de Apocalipse* não deverá ter sido escrito antes do principado de Vespasiano (69-79 d.C.). Embora a data precisa da elaboração do *Apocalipse* não seja necessariamente fundamental para compreender a riqueza dos seus simbolismos, ela ajuda-nos a enquadrar a época em que a doutrina cristã se foi consolidando e instituindo (Bauckham, 2007: 1288).

O autor do *Livro de Apocalipse* é conhecido como um profeta cristão de nome João (Ap 1,1,4; 22,8). Sabemos apenas que este autor estava familiarizado com as comunidades cristãs de Roma e que terá redigido o *Apocalipse* numa pequena ilha do Mar Egeu, chamada de Patmos, onde estaria desterrado por causa da sua fé (Ap 1, 9). A tradição identificou este João com o Apóstolo João. No entanto, não existem factos evidentes que possam comprovar tal identificação (Alves, 2008: 2026).

O *Livro do Apocalipse* é profundamente teológico e profético, apresentando uma narrativa cheia de simbolismos. Nenhum texto do Novo Testamento prepara o leitor para tal estilo ou género literário, composto por um leque abrangente de símbolos e descrições imagéticas. “Apocalipse” é um termo grego que traduzido para português

significa “Revelação”. O livro pertence a um género antigo de literatura judaica e cristã – a apocalíptica – a que pertence também o *Livro de Daniel*, sendo este o único exemplo apocalíptico pertencente ao cânone judaico, na Bíblia (Bauckham, 2007: 1287).

Revelação é, de facto, um livro bíblico que partilha traços importantes com os restantes apocalipses, tais como: a divulgação da verdade celeste a um vidente; a preocupação suscitada pela oposição entre o governo de Deus e o domínio do Mal no mundo; a esperança de que, no final da História, Deus trará o bem eterno em detrimento de todos os males deste mundo, restaurando assim, a sua criação. E, tal como os restantes apocalipses, este livro retrata também uma realidade histórica. Se atentarmos ao recurso constante a visões simbólicas e à utilização do imaginário fantástico, como forma de encontrar percepções alternativas do mundo e do futuro da humanidade, temos uma noção abrangente do estilo apocalíptico.

O *Apocalipse* reflecte um género de literatura que posiciona a imaginação teológica de forma a conduzir os seus leitores a diferentes modos de ver e entender as coisas. O sentido mais importante deste livro denota precisamente o desvendar de uma suposta verdade, sendo os assuntos “escondidos” aos seus leitores, revelados através de uma mensagem divina.

Esta é uma literatura própria de épocas de crise e de perseguição, em que se procura “revelar” os caminhos de Deus sobre o futuro, com o objectivo de consolar e encorajar os justos perseguidos, dando-lhes a certeza da vitória final. De facto, estes temas são muito idênticos no fim do AT e mesmo no tempo em que foi escrito o NT, pois quer nas descrições das narrativas do AT quer do NT vivia-se um ambiente apocalíptico. Isto é nas narrativas bíblicas anteriores ao *Apocalipse* antevia-se uma mudança radical no modo de ser e de viver. Para isso, de facto muito contribuiu a decadência do Império Romano e as guerras sofridas na Palestina, que levaram à destruição do Templo e de Jerusalém (Alves, 2008: 2025).

O próprio conceito de Messianismo ajuda-nos a compreender a rede de relações entre as diferentes dimensões vividas pela comunidade cristã. A concepção judaica de um mundo sonhado, ou seja, um mundo que promete ser melhor do que aquele em que vivemos, foi aceite na cultura ocidental cristã para representar ou retratar a necessidade de mudança. No Antigo Testamento, o Messianismo baseia-se nos modelos e fórmulas institucionais da época. Tanto que, na cultura hebraica, a figura de David representa um

modelo de messianismo que correspondia aos desígnios de Deus. David era o rei que Deus elegera para representar seu povo e sua vontade. No Novo Testamento, o conceito de Messianismo tem maior expressão, pois inscreve-se numa dimensão futura, em que o Messias é Jesus Cristo, o Filho de Deus, aquele que deu a vida pelos homens e, por sua vez, vai voltar para instaurar a ordem no mundo desses homens.

Para o tempo presente, o conceito de messianismo transporta sobretudo esta difícil tarefa de saber como gerir agora uma tão complexa metáfora. O próprio tempo presente fica, desta maneira, incumbido de uma tarefa difícil e empolgante como é a de definir a que tipo de messianismo, isto é a que desejos se deve dar expressão e procurar realização. É no tempo presente que as modalidades configuradas no passado e projectadas para o futuro assentam a sua dinâmica, a sua dialéctica e a sua exigência (Ramos, 2006: 251-252).

Claramente, o *Livro do Apocalipse* culmina toda a tradição profética da Bíblia. Este livro é uma narrativa que recupera alusões do AT para construir os seus textos, com base em factos e histórias anteriores. Se não estivesse organizado desta forma, provavelmente as histórias do AT seriam dispensáveis para o último livro do NT. O importante é frisar que no *Livro do Apocalipse* houve uma preocupação contínua de criar uma ligação de carácter intertextual entre o Antigo e Novo Testamentos (Bauckham, 2007:1288).

O simbolismo, por vezes irracional, de que o autor se serve para transmitir esta esperança aos perseguidos, assegura os cristãos que o Reino de Deus ultrapassa a História que eles estão a viver, e ao mesmo tempo é uma linguagem secreta para os perseguidores (Alves, 2008: 2026).

No *Livro de Apocalipse*, o simbolismo é um factor determinante. É através da linguagem simbólica que se dá a conhecer o sacerdócio de Cristo e o culto cristão. Pois, é pela morte e sua glorificação que Jesus é, nesta narrativa, a entidade máxima das forças de Deus. Aqui, Ele é o mediador entre Deus e os homens. Cristo concretiza, com a sua morte, o perdão dos pecados, uma vez que estabelece uma aliança nova e eterna com a humanidade, inaugurado assim um novo culto. A sua imagem representa todo o

culto celeste, sendo mais significativa do que todos os outros servos de Deus, como Moisés, o rei David e todos aqueles que pela sua fê foram contribuindo para a doutrina cristã.

2.19 As Bestas do *Apocalipse*

Nos Evangelhos, a figura do Diabo muda. Ele deixa de ser *Satan* o anjo de Deus e passa claramente a ser a personificação do Mal. Na iconografia, é representado como um Dragão⁴⁰, dada a sua força e natureza malévola. O *Apocalipse* confere ao Diabo o papel principal na manifestação das forças malignas. Os dragões eram figuras míticas reconhecidas nas culturas pagãs pela força e poder, não propriamente, pela natureza maléfica. A batalha entre o dragão e os santos é tão emblemática quanto a batalha entre David e Golias. No entanto, a figura do Diabo descrita neste livro como um dragão é preponderante. Mais tarde, no panorama ocidental cristão, sobretudo na Idade Média, o dragão revela-se um animal mítico e fatal, sem qualquer característica humana e com claras associações ao Demónio (Delfin, 1989: 596).

Apareceu ainda outro sinal no céu: era um grande Dragão de fogo com sete cabeças tinha sete coroas e, com a sua cauda, varreu a terça parte das estrelas do céu e lançou-as á terra. Depois colocou-as diante da Mulher que estava para dar à luz, a fim de lhe devorar o filho quando ele nascesse.”, “Depois, travou-se uma batalha no céu: Miguel e seus anjos declararam guerra ao Dragão. O Dragão e os seus anjos combateram, mas não resistiram. E nunca mais encontraram lugar no céu: o grande Dragão, a Serpente antiga – a que chamam também Diabo e Satanás – o sedutor de toda a humanidade, foi lançado à terra; e com ele, foram lançados também os seus anjos (Ap 12, 3-4,7- 9).

A serpente antiga aqui mencionada refere o animal que no AT desviou a humanidade e suscitou o pecado entre os homens. Esta é, agora, encarnada na figura antropomórfica do Mal. Porventura, a serpente mencionada no *Livro do Génesis* (Gn 3,1-5) que NT se transformou em Dragão (Ap 12,9) é animal que retrata a figuração do Diabo na Bíblia e, posteriormente, tanto a serpente como o dragão são representados na

⁴⁰ Ver Apêndice II, p.33.

arte medieval em Igrejas, catedrais e baptistérios. Este dragão de fogo é a personificação das forças satânicas. As sete cabeças do Dragão como descreve a imagética do *Apocalypse* simbolizam a resistência à morte: os chifres e as coroas, o poder (Ap 12,3).⁴¹

No entanto, também vemos a serpente cósmica associada a outros mitos da Antiguidade, nomeadamente, ao mito pelágico da origem do Mundo e dos deuses, que atribui a Eurínome, divindade feminina, o papel crucial nos mitos de Criação. Etimologicamente, a palavra “Eurínome”, significa “a que domina em grande extensão”, de *eurys* “extenso” e *nomos* “lei”, que por sua vez se liga ao verbo *nemein*, ou seja, “governar”, “dominar” (Ferreira, 2008:13).

Em Hesíodo (*Teogonia* 357 e também 907-909), Eurínome é uma oceânide, filha de Oceano e Tétis. Estes eram Titãs. Segundo os mitos greco-romanos, essa era a primeira geração de divindades, que representava sobretudo as forças da natureza. Esta deidade é a terceira esposa de Zeus e da união de ambos nasceram as três Graças: Aglaia, Eufrosine e Talia. Possuímos pequenos excertos acerca do seu culto, como uma notícia da Arcádia, em que Eurínome aparece como divindade das águas (cf. Pausânias 8.41.4-6), e outra da Tessália, onde havia um templo cuja imagem de culto era uma figura que, da cintura para cima, era humana e, da cintura para baixo, era representada com uma cauda de peixe (Ferreira, 2008: 13).

Em Apolónio de Rhodes, Eurínome aparece como consorte de Ofíon (divindade órfica), tido como governante dos deuses antes de Crono (*Argon.* 1.503-506). A primeira deidade aparece como “deusa de todas as coisas que brota nua do caos” (Orf., *Frag.*, 98, nº 29). Eurínome, vendo que não tinha onde pousar os pés, dançou para separar o céu do mar. Com isso, foi-se apercebendo da sua interacção com o vento de que, a cada movimento seu, nascia algo distinto. Porém, este vento forte que vem de Norte materializa-se nos seus braços, na figura de Ofíon, cujo termo grego *orphis* significa “serpente”. Nisto, encontramos a serpente cósmica nos mitos da criação: a Grande Serpente. É do desejo de Ofíon em unir-se a Eurínome que o mundo surge.

⁴¹ A narração do monstro inspira-se em Dn 7,7 (nota) e 8,9-10; ver Jb 40,25-41,26 nota; Sl 104,25-26 nota; Is 27,1 nota; 51,9 nota; Ez 29,3 nota. As notas aqui referidas são notas adjacentes que estão redigidas na *Bíblia dos Capuchinhos* pela Difusora Bíblica e, têm como objectivo ajudar a esclarecer o leitor quanto a aspectos de origem religiosa, social, política, económica ou cultural que dizem respeito aos passos bíblicos em questão.

Representada neste mito como pomba, Eurínome incubava na superfície das águas em que deposita o Ovo Universal e é através deste que tudo nasce. Ofíon, por sua vez, ajuda no processo de criação. Como serpente que é, enrola-se sete vezes nesse Ovo, de forma a separar o céu da terra, fazendo surgir todos os outros elementos que os constituem (Apolónio de Rhodes, *Argon.* 1.503-506).

Ao contrário das restantes narrativas presentes na Bíblia, o *Apocalipse* vai buscar referências anteriores para explicar todo um cenário escatológico. Neste livro, fala-se assim da serpente, que como já vimos anteriormente não pertence somente ao AT como também faz parte dos mitos de Criação de outros panteões religiosos, nomeadamente, politeístas. No texto bíblico, reivindica-se a vitória da Mulher, sendo esta uma imagem simbólica para representar a Igreja, e dos cristãos sobre o dragão ou serpente, que representam e são o Diabo.

The serpent of Eden is identified as also the sea-monster or dragon Leviathan, destined for eschatological defeat by the sword of God (Is 27,1) ... By fusing the two figures of the Genesis serpent and the eschatological Leviathan, Revelation has created a new image of ultimate evil. (...) From both OT and pagan precedents, the passage would raise readers' expectation that the divine child will eventually destroy the dragon (Bauckham, 2007: 1296).

O *Apocalipse* não é o único livro bíblico que recorre a simbolismos. O *Livro de Daniel* 8,9-10 fala igualmente de um chifre de bode, como um elemento simbólico, que deitou por terra as estrelas do céu. Em *Daniel*, as estrelas podem representar os chefes do judaísmo que se deixaram subjugar por Antíoco IV Epifânio, (Dn 7,7 nota; 8,9, 10-11 nota) ao passo que, no *Livro do Apocalipse*, as estrelas podem representar os cristãos que sucumbiram à perseguição, uma vez que nesta narrativa a queda das estrelas não se refere a uma queda de demónios, pois desenrola-se nos dias da vinda do anjo de Jesus à terra (Alves, 2008:2042).

O número sete simboliza a perfeição celestial. Ora, o Dragão, a Antiga Serpente, que é agora o Diabo, é antes de mais um anjo caído. As sete coroas que traz na sua cabeça representam a totalidade da soberania do reinado e, sendo o Diabo, como mencionavam os Evangelhos, o Príncipe deste mundo, estas coroas representam o seu reinado sobre os homens através da idolatria. As estrelas são por excelência a

manifestação de Deus. Representam os anjos e até mesmo os homens de Deus, ou seja, os cristãos. A acção que o dragão representa sobre as estrelas manifesta o sofrimento que foi infligido em Israel e ao povo de Deus em geral. O mesmo é dito no *Livro de Daniel*, versículos 7,25; 12,7, em que se contabiliza o tempo até ao Juízo Final, em dias, meses e horas. Nesse momento, defrontar-se-ão as forças adversas através da batalha cósmica entre Deus e seu povo e o Diabo e seus seguidores (Bauckham, 2007:1296).

De facto, o texto não é explícito e também não se refere a uma queda dos demónios no começo dos tempos, uma vez que esta cena se desenrola nos dias da vinda do Messias (Gn 6,2-4 nota; Is 14,12-13 nota). Segundo a linha de pensamento da época e as ideias correntes do judaísmo, as estrelas podiam muito bem ser o local onde habitavam os anjos bons e os maus. E, segundo as mesmas ideias, é nesse espaço em que habitam as estrelas que se trava a grande batalha cósmica, em que o Demónio é derrotado, pela morte e ressurreição de Cristo (Alves, 2008: 2042).

Quando o Dragão se viu precipitado na terra, lançou-se na perseguição Mulher que tinha dado à luz um menino. Mas à Mulher foram dadas as duas asas da águia-real, a fim de voar para o seu refúgio, no deserto, onde ia ser alimentada durante três anos e meio, longe da Serpente. Então, a Serpente, na perseguição da Mulher, lançou da sua boca um rio de água, a fim de a arrasar na corrente (Ap 12,13-15).

Apesar de na narrativa o Dragão aparecer derrotado nas alturas pelo Cordeiro, representação do Cristo, o Diabo continua o combate contra a Mulher, que aqui simboliza a Igreja (Ap 12,7-14). O simbolismo continua ao longo do *Livro do Apocalipse*. A batalha cósmica está travada. Como tal, dá-se o segundo sinal, em que a Besta que subia do mar⁴² com características de dragão, simboliza aqui o Império Romano que perseguia os “santos”, nome pelo qual são designados os cristãos no Novo Testamento (Ap 13,1-7; Act 2,44 nota; 9,13; 20,32 nota; 1 Cor 1,2 nota; 6-13 nota). A Besta chega a proferir blasfémias e todos estes monstros são hostis ao Reino de Deus,

⁴² Nas mitologias antigas, incluindo as cosmogonias da Mesopotâmia, as forças adversas da criação são representadas pela água, daí esta analogia, da besta que sai do mar. Em termos simbólicos, a serpente representa mais do que as origens da humanidade. Este animal representa também as forças adversas, o caos primordial e daí estar muitas vezes associado à água.

recebendo poder de Satanás (o dragão). Esta Besta chega mesmo a imitar Jesus, sendo inúmeras vezes chamada de falso profeta, pois, no seu ímpeto, pretende enganar e seduzir a humanidade conduzindo-a à desgraça.

Depois vi uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres tinha sete coroas, e sobre as cabeças tinha nomes blasfemos (...) E, maravilhados, todos os habitantes da terra foram atrás da Besta. E adoraram o Dragão porque tinha dado o seu poder à Besta. E adoraram também a Besta (...) (Ap 13,1-6).

Seguindo-se à Besta que subia do Mar – o Império Romano –, o *Apocalipse* refere um terceiro sinal manifestado por outra Besta, que subia da terra, de um lugar identificado com a Ásia Menor. O autor parece referir-se aos círculos que propagavam o culto do imperador. Por isso, esta Besta, apesar de parecer mansa, tinha chifres de cordeiro e falava como um dragão, fazia prodígios e levava os homens a prestar culto à Besta marítima. Esta Besta, que se coloca ao serviço da primeira, será chamada de «falso profeta».

“Vi ainda outra Besta que subia da terra; tinha dois chifres como um cordeiro, mas falava como um dragão. Tinha todo o poder da primeira Besta e exercia-o na sua presença. Obrigava todo o mundo e os seus habitantes a adorar a primeira Besta – a que tinha sido curada da ferida mortal (...) incitando-os a fabricar uma estátua da Besta, a ponto de ela falar e dar a morte a quantos não adorassem a estátua da Besta” (Ap 13,11-14).

Voltando ao valor simbólico do *Livro do Apocalipse*, o número 666, mencionado neste livro, pretende que cada letra do alfabeto grego e hebraico corresponda a um determinado número. Por questões simbólicas, pode interpretar-se o número 666 como uma ideia de imperfeição intensificada e associada à Besta⁴³. Esta dedução deriva de haver três 6, por relação com o 7, que é tido como o número perfeito e que por sua vez representa a corte celestial. Quanto ao número 3, ele traduz a ideia de ênfase ou intensidade. Por outro lado, dada a opressão do regime imperial romano sobre os

⁴³ Ver Apêndice II, p.26.

cristãos nesta época, o número 666, em letras hebraicas, equivale à expressão utilizada para escrever o nome do príncipe Nero, que foi imperador romano na época. Daí que Nero tenha sido comumente identificado com este número. Mas, em parte, essa identificação deveu-se também ao comportamento de Nero para com o povo cristão.

“E assim, quem não tivesse o sinal, o nome da Besta ou o número do seu nome não podia comprar nem vender. Aqui é preciso sabedoria: o que é inteligente decifre o número da Besta, que é um número de homem; o seu número é seiscentos e sessenta e seis.” (Ap 13,17-18).

Como referimos, no tempo em que o *Apocalipse* foi redigido, assistiu-se a um período conturbado, quer em termos políticos quer religiosos. O texto refere-se às constantes perseguições dos cristãos por parte dos Romanos. Nero e Domiciano seriam os imperadores de então. No entanto, as perseguições aos cristãos perduram após a morte deles. No tempo de Nero, o sucessor de Cláudio, os Cristãos já se encontravam bem enraizados na sociedade romana, ou pelo menos o suficiente para serem perseguidos de forma brutal após o Grande Incêndio de Roma, em 64 d. C., servindo assim como bodes expiatórios para com o sucedido. As perseguições continuaram de forma esporádica nos duzentos anos seguintes. A culpa dos cristãos duplicou aos olhos dos Romanos. Aqueles eram tidos como uma organização clandestina e, sobretudo, recusavam-se a participar no culto estatal dos deuses romanos, incluindo o dos imperadores deificados. A intransigência cristã a este respeito conduziu à indignação por parte do imperador Domiciano (81-96 d. C.), um dos príncipes que insistia em ser reconhecido como um deus, uma fórmula que os cristãos não podiam aceitar (Allan, 2006:130-131).

Segundo Rodrigues, uma das primeiras medidas tomadas por Nero em relação aos Judeus em Roma foi a designação de Aristobulo, filho de Herodes de Cálcis, como rei da Arménia Menor. Este facto confirma a existência de uma rede de influências junto da família imperial nos vários tronos orientais, o que permitia a Nero ter uma maior expansão de poder. Porém, este não se limitou apenas a nomear Aristobulo para governar os territórios orientais, tendo nomeado, para Galileia, Agripa II que chefioou as cidades de Tiberíades, Tariqueia, Julíada, uma cidade de Pereia, como ainda algumas

aldeias dependentes. Nero parecia cooperar até com os sacerdotes do Templo de Jerusalém. De facto, este até perdoou a afronta dos Judeus na construção do Templo e as transformações que nele fizeram, o que se deve também em parte às disputas arquitectónicas entre Agripa II e Festo. Por esta altura, manifestavam-se na Judeia grupos político-religiosos, como por exemplo os Zelotas. Estes grupos indignavam-se frequentemente de forma violenta contra as autoridades judaicas e romanas, espalhando mensagens messiânicas que vinham ao encontro das doutrinas defendidas pelos Judeus, e da necessidade de estes se manifestarem contra o domínio romano (Rodrigues, 2004: 562-563).

No tempo de Nero, havia na corte uma facção judaica tanto política como economicamente influente. Exemplo desta influência são certas construções de túmulos e sarcófagos marmóreos contendo epitáfios, entre outros elementos religiosos, que exigiam certamente a posse de riqueza na sua construção. Um dos factores que está na origem da perseguição de Nero aos cristãos deverá ter sido as relações diplomáticas que os Judeus mantinham com os Romanos, para discutir problemas de cariz social e político. Conhecemos bem o exemplo de José Ben Matias, também conhecido por Tito Flávio Josefo. O ano da sua missão diplomática coincide com um dos tempos em que os cristãos mais sofreram com a intervenção romana. Talvez aquele tenha, na sua missão, alegado alguma preocupação com esta denominada seita religiosa. De facto, os cristãos foram inclusive acusados, anos antes, de terem provocado o incêndio que deflagrou na cidade de Roma durante dias. Estes factores contribuíram para a perseguição aos cristãos (Rodrigues, 2004: 600-601).

Há que não esquecer que os primeiros cristãos, incluindo os que começaram a elaborar uma doutrina e uma teologia cristã eram de origem judaica. Por exemplo, Simão Pedro e Paulo de Tarso eram judeus. E, para os judeus ortodoxos, as doutrinas desta nova religião não passavam de manifestações das apirações de homens na ascensão social, com base nos fundamentos judaicos. Aparentemente, os judeus contam sobretudo com a ajuda do imperador e dos seus representantes, para dizimar aqueles que por insistência na sua doutrina contrapunham os costumes e crenças da sociedade romana e reivindicavam ser fiéis a um Deus verdadeiro (Rodrigues, 2004:587).

Como mencionado anteriormente neste subcapítulo, dado ao cariz simbólico das narrativas do *Apocalipse* é possível que as alusões às Bestas do mar e da terra

representem os meios onde se propagava o culto do imperador. Por sua vez, a adoração e idolatração dos reinos dos homens não são vistos como correctos aos olhos dos cristãos. Para os cristãos só Deus e os seus anjos são dignos de adoração, logo, qualquer tipo de culto prestado aos imperadores, que eram homens como todos os outros, era tido como um culto ao Demónio.

2.20 A visão do Inferno no *Apocalipse*

No *Livro do Apocalipse* são também nomeados o fogo e o enxofre, enquanto símbolos utilizados no AT para designar o castigo dos ímpios e de todos aqueles que renegaram o Reino e a Palavra de Deus, comumente associados à concepção medieval de Inferno. De facto, a ideia do Inferno surgiu posteriormente no universo cristão e teve como contributo as concepções dos povos semitas e da cultura greco-romana.

Ainda um terceiro anjo seguiu os dois primeiros e clamava com voz forte: «Se alguém adorar a Besta, esse também há-de beber do vinho do furor de Deus, derramado sem mistura na taça da sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre, diante dos santos anjos e diante do Cordeiro.» (Ap 14,9-10).

O fogo e o enxofre são imagens associadas a Geena – à terra dos mortos –, que na antiga concepção semita era o local onde jaziam todos os corpos sem que com isso se elaborassem juízos ou formulações éticas (Lv 18,21; Ne 11,30; Is 30,33; Jr 7, 31-34). Nas culturas do Próximo Oriente Antigo, utilizava-se com frequência a metáfora da “casa do pó”, onde nada existia a não ser pó. Esta visão faz parte da divisão tripartidária do mundo, produto de uma reflexão antropológica ecuménica.

Nas culturas da Mesopotâmia o conceito de «pó» refere-se à terra, isto é, à argila. Para estes povos, os homens e os seres vivos foram criados a partir da argila, regressando a essa matéria primitiva após a sua morte. A concepção hebraica sobre a morte deve entender-se, de facto, como um estado oposto à vida. Ora, se a vida representa movimento e o todo, a morte representa por contrapartida a inércia e o nada.

Porém, se observarmos no mundo bíblico as palavras que evocam o nada, estas nunca se aplicam à morte, provavelmente porque os Hebreus não concebiam a sua morte como um desaparecimento, uma aniquilação do cosmos, mas sim, como uma

transição. A morte seria talvez uma passagem que levasse ao Além. A morte é provavelmente a história mais antiga das religiões, independentemente de serem religiões do Oriente ou do Ocidente, todas elas tem uma explicação para a sua existência. No entanto, como podemos compreender nas culturas da Mesopotâmia a morte era um fim e não uma oferta de vida noutra esfera existencial.

As religiões mostram amiúde interesse em explicar e manter a ordem em face do caos, em definir a moral e os valores, sobretudo, quando não há crença sobre a existência de um julgamento dos mortos ou de uma compensação ou punição após a morte, como acontece com os povos semitas (Coelho, 2004: 204-205).

Além disso, quando falamos em Geena, evidencia-se o nome de Ben-Hinom, o vale a sudoeste de Jerusalém, que foi primitivamente dedicado ao deus Moloc⁴⁴. O culto deste deus segundo o AT incluía, por vezes, sacrifícios humanos. Contudo, especialistas como Weinfeld e Deller defendem que Moloc tratar-se-ia possivelmente de um culto às divindades. Segundo estes autores, os rituais associados a Moloc eram sacrifícios simbólicos que os povos do norte da Mesopotâmia faziam como oferendas aos seus deuses em troca de prosperidade. De facto, não existem registos suficientes daquilo que hoje apelidamos de infanticídios e, por sua vez, a “acção de passar pelo fogo”, naquela época, deve ser interpretada em sentido figurado, pois o fogo para os Cananeus, Fenícios e Assírios era um elemento sagrado e purificador (Weinfeld, Deller *apud* Wagner y Cabrero 2007:17-21).

Aliás, o fogo e o fumo são símbolos da presença de Deus, símbolos de purificação, e fazem parte da encenação das teofonias. No entanto, para os hebreus este era um culto pagão, um ritual influenciado pelas relações com a Assíria e, considerado uma heresia na literatura judaica profética (Lourenço, 2008: 1261).

A adoração idolátrica deste deus amonita estava largamente difundida nas culturas da Mesopotâmia. Esta divindade tinha sido mencionada no AT pelo profeta Jeremias, que refere o *tofet* (local onde sacrificavam crianças) e Ezequiel também o denuncia na sua narrativa (Jr 7,30-34; 19,6-13; 32,34-35; Is 30,33; Ez 16,20-22; 20,31;

⁴⁴ Ver Apêndice II, p.42. Ver também as deidades estrangeiras que fizeram parte do processo de diabolização do monoteísmo cristão, em Apêndice II, “Camós” divindade hebraica que representava o fogo, p. 31; “Adramélec e Anamélec”, p. 15; “Ámon”, p.15; “Asima”, p.18; “Astarte”, p.19; “Nergal”, p. 42; e, por fim, “Nicaz”, p. 43.

23,37). Depois do Exílio queimavam-se, naquelas terras, os cadáveres dos impuros, um facto que veio mais tarde despertar a ideia de um castigo escatológico para os pecadores.

A *Eneida* de Virgílio é um exemplo das narrativas que contribuíram para a construção das ideias sobre o Inferno no pensamento cristão e que influenciam a concepção do Inferno no *Apocalipse*. Esta obra foi uma encomenda do imperador Augusto ao poeta Virgílio, com o objectivo de enaltecer o principado e as grandezas do Império. A *Eneida* seria, portanto, como uma bíblia para o povo romano, um livro em que os destinos gloriosos dos Romanos ficassem eternamente evidenciados.

A *Eneida* é poema épico com 952 versos, escritos na Sicília e na Campânia durante onze anos. Esta obra narra a história da fuga do herói Eneias de Tróia, filho de Anquises e da deusa Juno. O poema fala sobre o estabelecimento dos Troianos no Lácio e, por consequência, da origem da cidade de Roma. Na verdade, este livro ordena diversas lendas que existiam sobre a formação de Roma, narrando a visita de Eneias a Dido, a rainha de Cartago. Entre peripécias e querelas que o herói vai passando ao longo da sua viagem, no livro VI, os Troianos desembarcam em Itália e Eneias desce aos infernos, ou seja, ao submundo, onde encontra a alma de Dido e a de seu pai, Anquises, entre outras. O pai, por sua vez, fala-lhe sobre as leis que regem as almas, como elas acabarão por permanecer ali e ainda lhe mostra os seus descendentes e suas glórias futuras.

Uma vez que o caminho do Inferno começa aqui, na lagoa do rio Aqueronte convulso, leva-me logo à presença da sombra do pai extremado. Mostra-me a entrada a transpor, escancara-me as portas sagradas. Por entre flamas aos centos, milheiros de setas aladas, o carreguei nestes ombros, salvei-o das turmas inimigas.

Meu companheiro de viagem, comigo enfrentou os perigos inumeráveis das ondas, do céu carrancudo e sombrio, comquanto inválido fosse, apesar da velhice inamável. Sim, ele mesmo o ordenou, implorou-me insistente que viesse falar-te agora. Por isso suplico-te, ó Virgem, apieda-te do pai, do filho aqui vindo. Tens grande poder. Não debalde Hécate te colocou como guarda dos bosques de Averno. Se pôde Orfeu evocar dos Infernos os manes da esposa, só confiado na

lira da Trácia, de cordas cantantes: se conseguiu remir Pólux o irmão, alternando com ele a própria morte (...) De Jove também eu provenho.

Dessa maneira, com a mão sobre o altar o Troiano expressou-se A profetisa lhe disse em resposta: De origem divina, filho de Anquises, Troiano! Descer ao Averno é mui fácil: sempre está aberta de dia e de noite a porteira do Dite. Mas, desandar o caminho e subir outra vez para o claro, eis todo o ponto, o trabalho mais duro. Bem poucos, amados do grande Jove, ou os que ao céu se elevaram por mérito próprio, filhos de deuses, de fato o alcançaram (Vírg., *Enei.*,6).

Importante é perceber a forma como o mundo escatológico da *Eneida* parece salientar a ideia de condenação. Este mundo escuro, o Inferno, um submundo em que as almas vagueavam, mostrava uma ideia completamente diferente do “nada” transmitido no AT.

2.21 Os altares de Satanás

Existem analogias e metáforas no *Apocalipse* que simbolizam o pensamento religioso monoteísta em detrimento do politeísmo dos povos da Antiguidade. Por exemplo, o altar de Pérgamo é uma magnífica estrutura dedicada a Zeus no séc. II a. C., naquela época localizado na cidade grega de Pérgamo. Com mais de 70 metros de comprimento, este altar com o seu longo friso representa a Gigantomaquia, ou seja, a luta cósmica entre os deuses e os gigantes da mitologia grega. Este friso, genealogicamente estruturado e muito provavelmente baseado na *Teogonia* de Hesíodo, representa sobretudo o combate entre a Ordem e o Caos (Durando, 2002: 231-233). A estrutura foi erigida por Euménio II, em memória das suas vitórias sobre os Gálatas, sendo assim um monumento de propaganda e de exaltação da força política imperial (Amouretti *et al.* 1993: 307-310).

Ao anjo da igreja de Pérgamo escreve: «Isto diz o que tem uma aguda espada de dois gumes: Sei onde habitas. És onde está o trono de Satanás; e, no entanto, guardas fidelidade ao meu nome e não renegaste a fé em mim, nem sequer nos dias de Antipas, minha testemunha fiel, que foi morto na vossa cidade – que é morada de Satanás (Ap 2,12-13).

Em Pérgamo é considerada, no *Apocalipse*, uma congregação cristã que lutava contra o culto imperial, totalmente pagão. Pérgamo para os cristãos era uma cidade onde florescia o paganismo, a idolatria e a imoralidade. Havia inclusive um altar dedicado às divindades pagãs. Daí que o altar fosse considerado um símbolo do Demónio. Nos seus frisos, representavam-se a discórdia e a violência entre os deuses. Por isso, este altar helenístico é, no *Livro do Apocalipse*, a suma representação do “Altar de Satanás” (Ap 2,12-13).

As personagens que fazem parte do friso da Gigantomaquia são identificadas através da *Teogonia* de Hesíodo, uma vez que o poema descreve ordenadamente os deuses e a origem dos gigantes. No altar de Pérgamo⁴⁵, está representada a batalha dos gigantes, descendentes de Úrano, contra Zeus e as divindades olímpicas, por aqueles os terem enclausurado nos abismos do Tártaro, o submundo escatológico grego. De facto, a iconografia representada no altar de Pérgamo, os gigantes ali retratados, relembram-nos, em vários aspectos, a figuração medieval do Diabo do *Códice de Gigas*.

A imagética no *Apocalipse* sobre o dia do Juízo Final relembra a discórdia e a violência retratadas nos frisos do altar de Pérgamo. O simbolismo de que o autor se serve nestas narrativas tem como objectivo transmitir aos cristãos perseguidos que o Reino de Deus ultrapassa a História que eles estão a viver. Deste modo, o autor pretende conferir a certeza absoluta da bondade de Deus. Por isso, após a guerra cósmica travada entre as forças do Bem e do Mal, sendo a vitória marcada pela figura do Messias – o Arcanjo Miguel –, o Diabo, Satanás, Belzebu ou a Serpente antiga, é lançado ao Abismo durante mil anos tormentosos. Assim culmina a derradeira batalha, em que as forças do Bem, da Ordem, da Criação triunfam sobre o Mal, o Caos, restabelecendo a plenitude das forças do Bem no mundo.

Agarrou o Dragão, a Serpente antiga, que também se chama Diabo ou Satanás: prendeu-o por mil anos e lançou-o no Abismo que depois fechou e selou, para que ele não mais enganasse as nações, até que se completassem mil anos. Depois deste período, o Diabo deve ser solto por algum tempo. Vi também alguns tronos; e aos que neles estavam sentados foi dado o poder de julgar. Vi ainda as

⁴⁵ Ver Anexos, fig. 17, p.20.

almas dos que foram decapitados pelo testemunho de Jesus e pela Palavra de Deus, os quais não adoraram a Besta, nem a sua estátua, nem trouxeram na fronte ou na mão o sinal da Besta. Quando se cumprirem os mil anos, Satanás será solto da sua prisão e partirá para seduzir as nações dos quatro cantos do mundo, a Gog e Magog, a fim de os reunir para a batalha. O seu número será tão grande como a areia da praia. Eles subiram à planície da terra e cercaram o acampamento dos santos e a cidade predilecta. Mas um fogo que caiu do céu devorou-os. O Diabo, que os tinha enganado, foi precipitado no lago de fogo e de enxofre, onde também estão a Besta e o falso Profeta. Aí serão atormentados de dia e de noite, pelos séculos dos séculos (Ap 20, 2-4;7-10).

An apology for the Devil – it must be remembered that we have only heard one side of the case.

God has written all the books

- Samuel Butler *apud* Wray and Mobley. *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*. 2005.

3. A construção do Diabo judeo-cristão na emergência do cristianismo

Na história da humanidade, podemos observar o recurso a concepções imaginárias que encarnam os medos, as virtudes e os valores que emanam da própria condição humana. Do problema do Mal, enfrentado todos os dias pelo Homem, resulta a necessidade de uma explicação e justificação. A que se deve a existência do Mal? Como podemos nós, os homens, combatê-lo? Em cada cultura ou sociedade existe a necessidade de uma concepção idealizada do Mal e os problemas que são por ele causados. No contexto específico da cultura ocidental, verificamos que as forças entre o Bem e o Mal resultam de um processo de oposição. Por isso, assistimos através da figura do Diabo à personificação do Mal, numa lógica oposta à emanção do Bem, representada pela figura de Deus.

A cultura ocidental cristã foi a que mais longe levou as suas reflexões acerca de uma entidade que prefigura o Mal, nomeando simultaneamente um ser espiritual e infernal representativo desse mesmo conceito. O Diabo emerge, portanto, como origem da existência de tudo o que há de mau no mundo. Ele é o verdadeiro opositor de Deus, a antítese inseparável deste último, na História humana.

Como Minois menciona, Satanás, enquanto construção mental do imaginário cristão – uma vez que se trata de um espírito, entidade sobrenatural, totalmente alheio à visão materialista do universo –, é uma figura constitutiva dos sistemas ontológicos de explicação religiosa. Ao contrário das religiões politeístas, os monoteísmos não podem dispensar o Diabo, ou qualquer outra entidade que encarne o Mal, para poder explicar desse modo o espectáculo do sofrimento físico e moral que rodeia a criação e existência humanas. Este dualismo conceptualizado entre Bem/Mal-Deus/Diabo advém da necessidade de as religiões monoteístas justificarem o problema da existência e persistência do Mal, num cosmos emanado por uma força primordial, personificada numa entidade divina, de natureza manifestamente boa na figura de um Deus uno e onipotente (Minois, 2003: 23).

Como temos vindo a debater ao longo do segundo capítulo, o conceito de Diabo foi sendo desenvolvido na cultura hebraica ao longo do tempo pelas tensões associadas a um deus bíblico supremo e misericordioso como Javé. “The fact that the Devil is not fully developed in the Old Testament is not a ground for rejecting his existence in modern Jewish and Christian theology” (Russel, 1977:174).

No cristianismo, o Diabo possui o estatuto indelével de identidade do Mal e da subversão. Esta conceptualização de uma personificação do Mal, enquanto força primordial autónoma numa entidade antagónica de Deus, radicava já na gnose e no maniqueísmo, que concorriam poderosamente com o cristianismo nos primeiros séculos da nossa era. A herança cultural destes sistemas de pensamento enraíza-se tanto no chamado paganismo como na tradição judaica e cristã. Contudo, estes sistemas, ao contrário do paganismo e da vertente religiosa judaico-cristã, concordavam num aspecto fundamental: o mundo tinha sido criado defeituosamente por um deus de calibre inferior, apelidado por estes meios sectários de Demiurgo. De facto, a dimensão cósmica e escatológica da figura de Satanás, que encontramos no Novo Testamento, nomeadamente no *Livro do Apocalipse*, surge precisamente por influência destes meios sectários apocalípticos, resultantes das crenças do Judaísmo (Corbin, 2008: 64).

Desenvolvido no seio da religião cristã, Satanás torna-se parte integrante de uma certa cultura profana, que a Igreja tenta relativizar com os seus discursos, uma vez que fizera deste arcanjo de Deus uma personagem primordial tão incómoda quanto aterradora na história do cristianismo. Em todo o caso, a Igreja não parece ter como planeada a guerra cósmica entre Deus e seu opositor *Satan*. No decurso da História ocidental, os factores sociais, políticos e religiosos fazem, de facto, emergir nos discursos beatos um cenário apocalíptico que vai buscar reminiscências de mitologias de outras culturas para sua ascensão territorial. Este cenário apocalíptico transforma o Senhor do Mal numa ferramenta ideal para o processo de expansão da cultura ocidental cristã. Como afirmam Wray e Mobley:

In the Hebrew Bible, Satan can best be described as a rather low-level heavenly functionary. The real change in Satan’s character comes only in the New Testament, where he appears as tempter provocateur, demon extraordinaire, and Jesus’ personal adversary in the ultimate battle between good and evil. So how – and why – did this relatively innocuous character in the Hebrew Bible morph into

the Titan of Evil? There seems to be no single event that propelled Satan on his cosmic collision course with God, but one can cite a series of historical and social events that seem to have contributed to Satan's metamorphosis. For example, the religious traditions and practices of Israel's neighbors, most notably the Canaanites, the Egyptians, and especially the Persians, are often cited as influencing Satan's rise to evil prominence (Wray and Mobley, 2005:1).

As ideias difundidas pela literatura apocalíptica puderam influenciar os vários povos da Antiguidade, sobretudo os povos de crenças monoteístas, como os zelotas e os sicários, que eram facções religiosas radicais e que se desenvolveram no seio do Judaísmo. Em parte, o seu surgimento deve-se ao descontentamento dos Judeus com a elite judaica e as relações políticas e económicas que tinham com a corte romana. Tinham, de facto, existido grandes impérios, mas doravante o cristianismo crescia entre estes e manifestava-se a título universal. Neste contexto, Satanás surge como o oposto de Deus e de seu filho, Jesus Cristo.

O *Livro de Daniel*, como referido no capítulo anterior, composto durante a revolta dos Macabeus, descrevia um Filho de Homem aliado de Deus, que representava o povo eleito, salvando os fiéis da destruição no fim dos tempos. O *Livro de Enoque* fazia de Jesus Cristo uma figura individual soteriológica. Após a decepção causada pela dinastia, havia quem sonhasse com um verdadeiro rei legítimo, descendente de David, um Messias que receberia a unção real. Esta atmosfera de espera e expectativa fazia com que os crentes que acreditavam na ressurreição procurassem diferentes formas religiosas de purificação física e moral. A figura do Diabo surge neste contexto político-cultural como a representação de todos aqueles que não acreditavam na palavra de Cristo, independentemente da sua origem.

A revolta dos Judeus contra os Romanos (66-73), que provocou a tomada de Jerusalém e a destruição do Templo no ano 70, levou consigo saduceus, sicários, zelotas e essénios. Só deixou, face a face, os judeus que acreditam que o Messias tinha chegado e os que ainda estão à sua espera (Corbin, 2008: 25).

3.1 Teomaquias e mitos de combate egípcios

Como assinalámos, “Satanás” que segundo a etimologia hebraica deriva de *satan*, significa “opositor”, enquanto o grego *diabolos* o identifica como “mentiroso”. Com efeito, esta não é uma personagem indissociável da noção de combate, pois é natural que os primeiros esboços desta figura tenham sido elaborados de acordo com os quadros alusivos aos mitos de combate divinos e cósmicos. Estas histórias desempenham um papel fundamental no nascimento do Diabo judeu-cristão, dado que muitos dos seus traços provêm directamente das mitologias babilónica, fenícia e egípcia.

No Egipto, o combate entre o deus Set e o seu irmão Osíris evidencia similitudes de um combate maniqueu, em que existem duas forças contrárias, mas paralelas, que respeitam a ordem natural das coisas. Trata-se de uma visão dualista do cosmos. Na mitologia egípcia, as forças do Bem e do Mal são perfeitamente naturais, concebíveis e mesmo essenciais para o equilíbrio cósmico. Segundo as crenças associadas, o próprio ser humano é comumente instigado pelo Bem e pelo Mal nas suas acções, enquanto estas, por sua vez, determinam grandemente a personalidade do indivíduo, assim como traçam o seu destino após a morte (Minois, 2003: 9-10).

In Egyptian mythology, all gods and goddesses are considered manifestations of the one true god. All things – including good and evil is as much a part of the universe as good (...). Egyptians believed that each individual was responsible for his or her own actions and would be held accountable for these actions in the afterlife. (Wray and Mobley 2005:81).

Enquanto Hórus é representado como o deus do céu, com cabeça de falcão, cujas penas negras lembram o barro fértil do Nilo, Set é iconograficamente apresentado como uma serpente, ou como um porco, com faces bestiais, de cor vermelha, alusivas ao efeito do elevado calor próprio do deserto, razão pela qual ele é evocado nas épocas de seca e de epidemias. Os Gregos identificavam-no com Tífon⁴⁶. Para aqueles, esta deidade acabou por encarnar o espírito do mal, sempre em oposição ao espírito do bem

⁴⁶ Ver Apêndice II, p.49.

que é representado por Hórus. Set surge, assim, como uma divindade essencialmente má; assassina do seu próprio irmão, Osíris, e combatente contra Hórus (deus-falcão). As lutas míticas entre os deuses Set e Hórus fundar-se-iam na história e cultura em lutas reais vividas pela comunidade egípcia (Araújo, 2005: 149-156).

No entanto, Set não se revela de todo um deus exclusivamente maléfico, possuindo igualmente traços de benevolência, visto ser ele quem salva Ré da serpente Apófis. Set protege também o povo egípcio das guerras e dos seus inimigos externos. Além disso, alguns traços físicos dessas divindades terão, muito provavelmente, influenciado o imaginário diabólico, nomeadamente o aspecto corporal, em muito desproporcional e de certo modo aterrador, representado com a cor escarlate (Lamas, 2000: 210-211; 217-218).

No *Livro dos Mortos*, há alusões ao bestiário da mitologia egípcia, que podem ter sido utilizadas pelo imaginário dos cristãos, relativamente ao Diabo. Este livro tornou-se bastante conhecido no antigo Egipto, principalmente através das cópias feitas em papiro e magnificamente ornamentadas, e que se encontram actualmente guardadas em museus. Desses papiros, os mais importantes para a cultura egípcia foram compostos entre a VIII e a IX dinastias, estando actualmente conservados no Museu Britânico, na Terceira Sala Egípcia (Shotter, 1993: 54).

Na parte relativa aos textos mitológicos no *Livro dos Mortos*, embora estes não tenham grandemente a ver com os restantes livros e com o propósito sobre a passagem e viagem ao mundo dos mortos, os textos mitológicos são, porventura, utilizados como expressões mágicas na viagem para o Além. O conteúdo mitológico existente no *Livro dos Mortos* é sobretudo importante para o estudo dos deuses egípcios. (Shotter, 1993: 66).

Na fórmula 18, o texto é composto por uma série de invocações a Tot, nas quais os Egípcios suplicam ao deus que defenda a causa de um falecido diante dos deuses. Do mesmo modo, suplicam ao deus pela vitória e justiça relativamente ao defunto, tal como aconteceu com Osíris na sua luta contra Set. Na secção 8, assistimos ao massacre dos deuses que tomaram partido de Set, após a derrota deste. Os partidários do deus foram exterminados, numa ocasião em que, como refere o texto, a terra de Busíris ficou encharcada com sangue desses deuses. O interessante neste passo é a parte em que se

afirma que o deus Set e seus companheiros se transformam em bodes e cabras, tal como, as oferendas de animais que os Egípcios sacrificavam em nome de Set.

Ó Tot, etc., no grande conselho presente à escavação da terra em Busíris, na noite em que se revolveram terra e sangue e Osíris foi defendido de seus inimigos.

Paráfrase. Quanto ao grande conselho presente à escavação da terra em Busíris, significa que os companheiros de Set surgiram transmutados em bodes e carneiros, foram, em seguida, massacrados em presença desses deuses, seu sangue por fim derramado e eles entregues aos moradores de Busíris para que os contassem.⁴⁷

Há narrativas na cultura egípcia que representam um tipo de diabo ou demónio, um monstro ornado de chifres, com cascos e uma cauda enorme. Assim acontece, por exemplo, no poema de Unas, encontrado nos textos da Pirâmide da V dinastia (cerca de 2600 a.C.). Este texto é de origem pré-dinástica e descreve precisamente a figura de Unas de forma rústica e selvagem. A verdade é que os Egípcios não tinham propriamente figuras divinas que representassem apenas o Mal, aliás, como acontece com a maioria dos povos antigos com panteões politeístas.

Neste poema, Unas e as divindades que o acompanham devoram e matam outros deuses, comendo os seus órgãos internos e os seus corações, com o objectivo de assimilar os poderes divinos e toda a sabedoria que eles detinham. Por mais crua e repugnante que possa ser esta visão, a de adquirir poder alimentando-se do “outro”, ela constitui um reflexo de uma longa compreensão humana sobre a concepção de poder superior ou divino e, por incrível que pareça, vêmo-la representada no legado cultural e religioso que recebemos da Antiguidade: na doutrina espiritual da eucaristia cristã (Shotter, 1993: 79-81).

⁴⁷ O texto apresenta grande interesse devido aos inúmeros episódios mitológicos e, por isso, o autor traduz alguns passos, ou seja, algumas fórmulas de acordo com a versão original do *Papiro de Nu*. As suas traduções são acrescidas também de uma breve explicação e contextualização sobre os passos, que podemos consultar em Shorter, Alan W. (1993). *Os Deuses Egípcios*. Curador-assistente do Departamento de Antiguidades Egípcias e Assírias do Museu Britânico. Tradução de Hugo Mader. São Paulo: Editora Cultrix, pp. 68-70.

In Egyptology these local and more minor deities are often referred to as “demons”, especially if they have negative attributes. If we let this problematic term be, “demons” seem to be subordinate to deities which are part of the dynamic and fluid system of Ancient Egyptian religion. This can be illustrated by another text which (...) the myth of the fight between the sun-god and the serpent (Schipper, 2007:5-6).

Em todo o caso, são desconhecidas as origens destas lendas ou histórias da mitologia egípcia, destacando-se, contudo, a enormidade e monstrosidade das descrições que se referem aos figurinos do Mal que representam. Na mitologia egípcia, Set deixa de ser o senhor do Alto Egito, pois ao matar Osíris e ao ser vencido em combate pelo deus Hórus que vinga a morte do pai, é expulso do panteão divino. Set torna-se assim numa espécie de divindade demoníaca, inimiga das restantes deidades. Burros, antílopes, hipopótamos, varrões, crocodilos e escorpiões eram tidos como animais “tifonianos” de acordo com os Gregos, este deus egípcio que passou a retratar o mal e os seus sequazes transformavam-se nestes animais para fugir aos ataques de Hórus. Assim, a figura e a representação de Set na iconografia sob a forma de inúmeros animais fantásticos é uma excelente referência para a construção do diabo cristão no imaginário popular (Lamas, 2000: 218).

The Egyptian Devil was a huge monster, panoplied with horns, and “shod” with hoofs, a formidable tail of unmemtionable, if not immeasurable length, which we suppose served as a kind of rudder as he “flew” his giddy rounds amongst the sons and daughters of men”, though it appears he doffed his tail for the convenience of inserting his legs into a pair of breeches, that he might join the respectable society which he accompanied as they went to attend a picnic at the house of Job, in Chaldea (Graves, 1924, 2011:94-95).

3.2 O contributo da mitologia assiro-babilónica

Na génese do Diabo judeu-cristão está também a mitologia babilónica, nomeadamente o mito de Gilgamesh e de Humbaba – a narrativa central do Antigo Próximo Oriente, escrita cerca de dois mil anos antes da era cristã e que teve ampla incidência na construção da mítica figura de Satanás.

Os feitos e figura de Gilgamesh foram imortalizados no poema considerado obra-prima da literatura babilónica e também conhecido como *Aquele que Descobriu a Fonte* ou *Aquele que Viu Tudo*. O texto principal provém da biblioteca de Assurbanípal, em Nínive, e compreende doze cantos, com cerca de trezentos versos cada um. Nas leituras deste poema, o herói parece não ter sido apenas uma figura imaginária, sendo comum ver nele um rei da antiga Suméria, cujo reinado teria ocorrido durante o III milénio a. C., na cidade de Uruk. Gilgamesh ter-se-ia distinguido manifestamente de outros reis da região pela audaz intrepidez nas suas viagens e êxito nos seus feitos (Guirand, 2006: 137).

Gilgamesh, o herói babilónico dirige-se com Enkidu (o seu melhor amigo) a um bosque de cedros, que é guardado pelo monstro Humbaba. Os heróis vão em demanda de uma erva mágica, que lhes permitirá, como relatam manuscritos posteriores, libertar o seu povo de uma terrível epidemia instalada e conferir-lhe também a imortalidade. Uma vez na floresta, Gilgamesh lança um desafio a Humbaba, o monstro confinado à manifestação terrena das más acções. Humbaba, porém, não reage nem responde às provocações do herói. Após ter passado a noite na floresta, Enkidu, seu companheiro de viagem, tem um sonho e corre logo em seu auxílio, para contar-lhe que tinha sonhado com os céus e a terra a retumbar temendo que se tratasse de um prenúncio de morte. Gilgamesh, cuja origem é divina, interpreta o sonho como um presságio de vitória e, com isso, trava o combate contra o monstro Humbaba, invocando o auxílio dos deuses. Depois de aniquilar o portento com o auxílio divino, Gilgamesh leva consigo a cabeça da criatura como troféu. Porém, a sua vitória e destreza desperta curiosidade entre os deuses, de tal modo que a deusa Ishtar, encantada com os feitos de Gilgamesh e com a beleza do herói, propõe-lhe que a despose. Gilgamesh, todavia, repele o seu desejo, visto saber que todos os anteriores amantes da deusa haviam perecido. Ishtar, inflamada pela rejeição, pede ao pai, Anu, o deus do céu responsável pelos destinos do universo,

que castigue Gilgamesh. Anu condescende ao pedido da deusa e envia um touro celeste para o defrontar. Gilgamesh, porém, com a ajuda de seu amigo Enkidu, derrota o touro celeste e vence novamente a batalha, contra os deuses mal-intencionados. (Guirand, 2006: 139-142).

Com o passar do tempo, esta narrativa assumiu um carácter mítico, exemplificando as lutas constantes entre as forças do Bem e do Mal e adquirindo assim um valor cósmico e simbólico. Como salientam Wray e Mobley (2005), a *Epopéia de Gilgamesh* contribuiu em quatro aspectos importantes para o desenvolvimento da ideia e concepção da figura de Satanás. Vejamos:

- em primeiro lugar, salienta-se o facto de o adversário do herói ser sobrenatural. O monstro Humbaba representa um ponto de partida para a análise da influência dos deuses dos povos vizinhos na construção e surgimento da figura de Satanás. Tal como *Satan*, o monstro Humbaba é o guardião de um lugar escuro, que induz medo e perigo aos homens. Por outras palavras, tanto uma figura como a outra representam a metáfora do desconhecido.

- Há ainda que referir a presença de outros elementos comuns como o fogo e a morte. Contudo, seria imprudente defender a ideia de que o deus babilónico seria um ancestral directo do *Satan* hebraico, tal como apresentado no Antigo Testamento. Trata-se assim, de um adversário sobrenatural, um ser espiritual por excelência que, na narrativa antiga, contribuiu de modo representativo para desenvolver a ideia, o conceito e a forma de Satanás na crença judaica.

- A terceira contribuição é o perfil traçado para o deus Enlil, ou Bel, que aparece frequentemente nos mitos da Mesopotâmia como membro de uma corte divina. Enlil está sempre disposto a corromper maliciosamente as restantes divindades. Foi este deus foi quem esplotou o dilúvio, tendo como objectivo destruir a humanidade.

Outro factor a ter em conta é o facto de a *Epopéia de Gilgamesh* ser uma narrativa em parte semelhante aos escritos apocalípticos judaicos e cristãos. Os livros bíblicos de *Daniel* no AT e do *Apocalipse* no NT, bem como, os livros apócrifos de *I Livro de Enoque* e *Jubileus* (literatura apocalíptica do período intertestamentário) referem-se a uma batalha cósmica entre as forças do Bem e as do Mal. Em comum, estes livros têm uma linguagem repleta de simbolismos, incluindo o uso de animais, monstros e seres malignos.

“Our contention is that Humbaba is representative of the kind of supernatural adversary that existed in ancient narrative and that this type of monster contributed to the development of the idea of Satan in Jewish belief” (Wray and Mobley, 2005: 76-78).

No início da narrativa bíblica, o Diabo representava o lado sombrio de Javé. Com o passar do tempo, tornou-se figura autónoma e entidade própria associada ao Mal, como podemos verificar pelas escrituras do NT (Ap 12,7-9). Denotando uma evolução semelhante com a figura de Humbaba na *Epopeia de Gilgamesh*, podemos aferir, uma influência das mitologias dos povos vizinhos de Israel na construção da figura que representa o Mal por oposição às forças do Bem. Neste exemplo, seria imprudente assumir que Humbaba representa um ancestral directo do *Satan* hebraico. No entanto, será interessante referir que este tipo de narrativa contribui para delinear os traços terríficos que Lúcifer adquirirá na cultura ocidental. Assim, a figura que representa o Mal no cristianismo terá herdado certas características que de outras figuras divinas e míticas.

Com efeito, a mitologia babilónica caracteriza-se pelo pessimismo associado à vida humana, ou seja, à condição de imperfeição, reflexo da mortalidade dos homens face ao divino. Por conseguinte, a ideia de um ser absolutamente mau, revoltado contra os deuses e agente do Mal sobre a terra existia nesta cultura, sendo como que necessária para restabelecer a ordem entre os homens. Estes mitos destacam a moralidade, conduzindo à consciência humana o sentimento de culpa perante as suas transgressões, ou seja, os sentimentos de mal e de pecado. A essência do ser era indissociável do mal, uma vez que as culturas semitas atribuíam o Mal original quer às responsabilidades dos homens, quer à maldade que se manifestava entre génios e demónios alados no mundo divino (Minois, 2003: 12-13).

Através dos mitos ficamos a conhecer um pouco de cada cultura. Aqueles revelam um determinado regime do imaginário colectivo e, com eles, a psicologia de um povo.

O mito subjaz assim a cada cultura, conferindo unidade e sentido a todas as suas expressões. Delineando as articulações fundamentais de sentido da realidade vivida em coexistência historial, ele é a criação insigne da linguagem no exercício partilhado do acto hermenêutico da compreensão, o revelador primeiro da verdade

da existência do homem face a si mesmo e à inelutabilidade da morte (Blanc, 2004: 196).

Não obstante, nos mitos cosmogónicos assiro-babilónicos, os homens e os deuses partilhavam responsabilidades no respeitante à origem e fim do mundo. Segundo o *Poema da Criação* babilónico, Marduque amassou o primeiro homem com o seu próprio sangue. Segundo outras interpretações, os humanos eram descendentes do sangue de Kingu, utilizado por Marduque no acto da criação (Lamas, 2000: 241). Esta divindade monstruosamente disforme era um ser intrinsecamente mau, padecendo a humanidade do mal, que era transmitido de geração em geração. Essa transmissão da maldade dever-se-ia a um pecado arcaico, como se verifica em textos acádicos como os *Shurpu* e os *Maqlu*.

Entre esses seres malignos, havia um demónio assírio chamado Pazuzu⁴⁸ (o espírito do vento), comumente representado com quatro asas, cabeça de morcego e cauda de escorpião, e que seria um importante modelo para aquela que viria a ser a iconografia do Diabo na cristandade (Minois, 2003: 13).

Por conseguinte, impõe-se uma breve reflexão acerca dos animais monstruosos que, em parte, influenciarão a iconografia cristã. Não obstante, o fascínio pela monstruosidade é, desde sempre, pertinente para a crença do Homem, dado que o monstro⁴⁹ não se situa no domínio do humano. Antes, encontra-se no seu limite. O conceito não é necessariamente negativo. Em latim, e.g. «monstrum» significa prodígio. Ou seja, os monstros representam “o outro” diferente de nós, são reproduções que servem como exemplos normativos (Gil, 1994: 12).

Porém, a Igreja cristã vai utilizar o conceito de monstro para classificar todas as disformidades e, inclusive, remeter para o plano das forças do Mal as figuras

⁴⁸ Ver Anexos, Figura nº18, pág. 21.

⁴⁹ A etimologia da palavra “monstro” tem sido associada, no seu sentido não religioso, ao verbo “mostrar”. Etimologicamente, o termo *monstrare* refere-se à educação, ao “ensinar um determinado comportamento”, ou seja, prescrever um tipo de comportamento, ao passo que *monstrum* deve ser entendido como um “conselho” ou “advertência”. No entanto, Festus defende que o monstro sai do domínio humano, “chama-se *monstra* o que sai do mundo natural (...)”. Na verdade, a palavra monstro tem mais do que um significado; “monstro” é tudo aquilo que pode ser considerado prodigioso, uma maravilha, aquilo que rompe com o quotidiano (Festus *apud* Gil, 1994:77).

mitológicas de outros panteões religiosos que na sua representação mostrassem características animalescas, bestiais e grotescas. Tal o é que, o Pazuzu deixou de ser apenas «o espírito do vento» para passar a figurar e/ou representar o Diabo.

De facto, os monstros são caracterizados como poderosas animalidades (como homens selvagens ou como seres híbridos). As entidades sobrenaturais representadas com características animais e, simultaneamente, humanas são designadas de seres teratológicos, de natureza fabulosa, como os centauros, os sátiros ou os cinocéfalos (Gil, 1994: 12-13). Muitos destes animais maravilhosos, como os centauros ou as mulheres-serpentes representavam, no folclore da Antiguidade Clássica, símbolos de uma sexualidade fortemente primitiva (Kappler, 1980:157) ou do mundo às avessas e do caos. Aliás, mesmo após o período de toda a Antiguidade os monstros existiam além da imaginação pois, as pessoas acreditavam na sua existência. “ Les images de cês monstres existent donc dans l’imagerie religieuse. Elles existent même plus concrètement encore dans la réalisation dês drames liturgiques – ou mystères (...)”, (Kappler, 1980:150). Nas histórias medievais, os monstros com cabeças ou troncos humanos eram reconhecidos pelos cristãos como símbolos das forças do Mal; o mesmo acontece aos homens selvagens que, na Idade Média, eram identificados como apresentando características ferozes e demoníacas (Kappler, 1980: 153-165).

Segundo Mandeville, existem dois registos diferentes, quando se trata de seres “monstruosos”: pelos seus costumes ou moralidades, introduz-se comodamente a esfera do Diabo, símbolo por excelência do pecado e do Mal; quando se trata de anomalias biológicas ou físicas, dos povos tidos como fisicamente monstruosos, não existem quaisquer referências ao Demónio. É de notar que, quando a anomalia é corporal, a descrição toma um tom quase objectivo, como se o corpo monstruoso anulasse a função simbolizante que este tem (por exemplo, a monstruosidade fantástica), (Mandeville *apud* Gil, 1994: 47-48).

De acordo com Lescault, há ainda duas importantes atitudes face ao paradigma da conceptualização dos monstros: a primeira explica que, para o espectador, o monstro é um ser opositor da normalidade; a segunda, que aquele é criado enquanto fruto dos esforços imaginativos da sua colectividade e da sua época (Lescault *apud* Kappler, 1980: 182).

3.3 O imaginário do Diabo na mitologia cananaica

Na mitologia cananaica também existem mitos de combate que influenciaram a cosmogonia cristã. Os Cananeus eram um povo conterrâneo dos Hebreus e, como tal as suas divindades ajudaram a criar um imaginário para a figura do Mal cristã.

Moving from the Mesopotamian highlands to ancient Syria and Lebanon, the cultures of which we refer to here as Canaanite, even more astonishing connections to Satan emerge. The discoveries at Ras Shamra (the site of the ancient city of Ugarit), located along the northern coast of modern-day Syria, have provided a great deal information about Canaanite religion (Wray and Mobley, 2005: 79).

Os mitos cananaicos sobre a fertilidade reflectem as lutas de Baal, filho do deus criador El, com o deus subterrâneo da escatologia e da esterilidade, Mot. Como é habitual nos mitos de criação, o “deus bom” começa por ser vencido pela deidade que representa as forças adversas. O mesmo se verifica no caso de Baal. No entanto, a sua esposa, e igualmente irmã, Anat, vinga a morte de seu companheiro e aniquila, por sua vez, o dragão-serpente, provocando, desse modo, a ressurreição de Baal e, consequentemente, o retorno da fertilidade ao mundo. Por seu turno, outros mitos mencionam que Yamu – o monstro marinho – era o adversário de Baal, sendo aquele uma figura emblemática do caos, igualmente reconhecido como Lotan, a serpente, que mais tarde e de modo análogo se associa à figura de Leviatan (Minois, 2003: 13-14).

O grande dragão ou serpente cósmica, a besta que se eleva do mar e que, no *Apocalipse*, se assimila a Satanás, poderá ter origem, portanto, nos mitos babilónicos, que foram amplamente absorvidos e enriqueceram a mitologia hebraica. Mas não só.

Nos mitos órficos, encontramos um contributo significativo para a construção da figura do Diabo. Com efeito, nesses, está igualmente presente a imagem da serpente que impulsiona a morte. Na mitologia helénica, Orfeu, filho de Eagro, de origem trácia, era um músico e poeta de tal modo bom que os próprios deuses se deixavam encantar com os seus dons artísticos. O mito protagonizado por esta personagem e que alude à figura da serpente centra-se na descida de Orfeu aos Infernos, por amor à esposa Eurídice. Filha de Apolo, Eurídice era uma hamadríade. Neste mito, Eurídice passeava

calmamente junto à margem de uma ribeira, na Trácia, quando Aristeu a avistou. Encantado com a sua beleza, Aristeu começa a persegui-la. Ela, por sua vez, sabendo que ele a queria violentar, fugiu. No entanto, enquanto tentava escapar de Aristeu, uma serpente escondida na relva mordeu Eurídice no pé, causando-lhe a morte. Orfeu, desfeito e inconsolável com a morte de Eurídice, desceu aos Infernos, a fim de encontrá-la. Com a sua lira, ele encantou os monstros e os deuses por quem passava, de tal forma que Hades e Perséfone consentiram em devolver-lhe a esposa pela prova de amor que ele demonstrara. Foi-lhe consentido levar a mulher, que o seguiria no caminho, mas com a condição de que ele não se voltasse para trás enquanto não visse a luz do dia. Orfeu aceita a proposta e inicia a viagem para sair do reino dos mortos. Porém, durante a viagem, ele é acometido pela terrível dúvida de saber se Perséfone não o estaria a enganar, por isso, não resistiu a olhar para trás, com o objectivo de ver se Eurídice o seguia. Depois de o fazer, Orfeu vê Eurídice desvanecer à sua frente e a perecer pela segunda vez (Grimal, 1951: 340-341).

Neste mito é através da serpente que Eurídice morre, o mesmo acontece com o casal edénico, ou seja, é pela sugestão da serpente descrita no *Livro do Génesis* que Eva e Adão são expulsos do Jardim do Éden e, com isso, estão sujeitos aos aspectos penosos da vida acabando por perecer mais tarde. Ao passo que no Jardim do Éden sob a supervisão de Deus o primeiro casal não estava sujeito à morte.

Nos mitos canaicos, e como vimos no capítulo anterior a respeito desta divindade, Baal, filho do deus criador e de Asherah, senhora do mar e dos deuses de sabedoria, é mencionado em termos desfavoráveis na Bíblia, em passos do Antigo e do Novo Testamento (2Rs 1,16; Jr 7,18; Rm 11,4). Com efeito, de um ponto de vista histórico-antropológico, as quezílias com o deus Baal deve-se ao facto de Cananeus e Israelitas apresentarem culturas semelhantes, sendo que, quanto maior a aproximação, maior se manifesta a rivalidade entre ambas. Por assim dizer, as narrativas cósmicas relativas a Anat e Baal constituem importantes escritos das tabuinhas cuneiformes de Ras Shamra que apresentam, para o século XIII a. C, documentos de uma tradição mitológica já antiga que se manterá, embora com algumas alterações, até ao período cristão. Encontramos ecos desses textos nas obras de Fílon de Biblos⁵⁰. A base desta

⁵⁰ Graças às escavações francesas de Biblos e de Ras Shamra, têm sido descobertos grupos de textos que apresentam contributos para a compreensão da história e da mitologia assiro-babilónica. Os textos mais

mitologia é o culto dos elementos e dos fenómenos naturais, em que os seres divinos são claramente antropomorfizados e colocados numa hierarquia rígida (Guirand, 2006: 153). Deste modo, há aspectos importantes nos mitos cananaicos, que ajudaram à construção da figura antropomórfica do Mal cristão, tais como:

- Em primeiro lugar, temas em que as forças do Bem triunfam sobre o Mal e em que a vida se sobrepõe à morte fazem parte de mitos que consistentemente se identificam com as histórias bíblicas em que aparece a figura de Satanás.

- Em segundo lugar, o mundo subterrâneo, terrífico e sombrio, habitado por Mot – personificação do Mal na mitologia cananaica – parece-se com a ideia medieval de inferno, que virá a ser o habitat de Satanás.

- Em terceiro lugar, tal como Mot é filho do deus supremo El, o Satanás do AT, conhecido como *hassatan*, não só fazia parte do concílio divino de Javé, como era ainda um dos “filhos de Deus” (Jo 1,6). Por conseguinte, e talvez o mais importante factor, Mot é o adversário que representa o Mal e, por isso, deve ser vencido por um deus bom, como é o caso de Baal.

Na verdade, porém, como podemos ver ao longo dos vários mitos aqui referidos, estes elementos estão presentes em praticamente todas as mitologias antigas. “This conflict, of course, anticipates Jesus’ battle against Satan in the New Testament. It also echoes the struggle between Humbaba and Gilgamesh, as well as that between Set and Horus in the Egyptian Osiris myth to be discussed” (Wray and Mobley, 2005: 80-81).

3.4 A construção do arquétipo do Mal - influências da mitologia persa

A complexidade social do mundo persa revela-se, em particular, na prática religiosa desse povo. Com efeito, a Pérsia recebeu influências de outros panteões

antigos remontam ao Império Antigo egípcio. O segundo grupo de textos mitológicos fenícios provém das escavações de Schaeffer e Chenet, nas ruínas de Ugarit, num lugar hoje conhecido como Ras Shamra. Trata-se de documentos preciosíssimos, escritos no século XIII a. C. e descobertos em 1929 e nos anos subsequentes, transcritos e traduzidos por Vroilleaud na revista *Syria*, e comentados por Dussaud na *Revue de l’histoire des religions*. O terceiro grupo reúne, juntamente com algumas inscrições e documentos figurativos, as obras de Filon de Biblos, de Damásio, de Moco, algumas narrativas ou histórias parecidas com narrativas do AT, textos assírios e egípcios. O último grupo de textos mitológicos diz respeito à mitologia de Cartago, a principal colónia fenícia (Guirand, 2006: 149-150).

religiosos, como o assiro-babilónico, que contribuiu para a formulação da doutrina de Zoroastro (ou Zaratrusta), profeta do credo persa (Lamas, 2000, vol.II, p.174).

A religião persa assentava num culto dualista, baseando a sua doutrina num arreigado gnosticismo que se manifesta num constante antagonismo ontológico entre as deidades Ormasd, resultado da fusão das designações *Angra-Masda*, designado o “Senhor do Bem”, ou divindade suprema, e Arimânio, fruto da fusão dos denominativos *Angra-Mainyu*, designado o “Pensamento Negativo”, ou a angústia personificada. Nas palavras de Wray e Mobley: “Ahriman is described as an evil spirit, and not a creation of Ahura Mazda, but wholly separate from him” (Wray and Mobley, 2005: 85).

Com efeito, nesta mitologia, Ormasd é o criador da vida, a suma essência concentradora da verdade e da luz do mundo, enquanto Arimânio é a entidade que personifica o oposto ontológico, representando as trevas e a mentira no mundo. Ele é a suma representação do Mal. Nos primórdios do panteão religioso persa, é revelada esta complementaridade entre Bem e Mal ao profeta Zoroastro, uma vez que ambas divindades intervêm mutuamente na criação e fundamentação do mundo. Numa primeira iniciativa criadora, Ormasd funda o universo em imensidão, seguindo-se-lhe Arimânio, dando origem a um caos primordial envolto em trevas, num tempo indeterminado. Ormasd, por sua vez visando o controlo e ordenação desse caos, cria em resposta o mundo estruturado, ou seja, a terra, assim como criou o homem para habitá-la, fê-lo sob a égide de um tempo finito (Saussaye, 1979: 206- 213).

No livro persa da criação do mundo – *Gâthas* –, a cosmogonia é exposta e explicada em função da escatologia. O profeta Zoroastro alude à origem do universo e das coisas, à divisão dos poderes cósmicos (forças do Bem e do Mal), assim como ao enaltecimento do “deus dos deuses” (na mitologia persa, o deus Mazda é senhor do céu e criador de todos os seres, a sua suprema importância reflecte o poder e os seus actos majestosos enquanto “rei dos reis”), (Lamas, 2000, vol. II, p. 177).

Vejamos as descrições acerca do deus persa Ormasd, nas doutrinas do livro *Gâthas*:

Voy a hablar del más grande de todos,
Y le alabaré como Justicia, nenévolo para com los viventes.
¡Escúcheme el Señor Sabio, el Espíritu Santo,
Al que alabo mientras tomo consejo com la Buena Mente!

Que com la fuerza de su pensamiento me enseñe el bien supremo.
(...) Al principio los dos espíritus han manifestado su naturaleza
el bueno y el malo, (...)
(...) De estos dos espíritus, el maligno eligió hacer lo peor; (...)
Entre los dos, tampoco los dioses falsos que eligieron rectamente,
pues mientras ponderaban fueron sorprendidos por el error,
de forma que eligieron la Mente Pésima.
Se apresuraron entonces a unirse al Furor,
Com cuya ayuda podrían estragar la existência del hombre.
(...) Entonces dejará de florecer el Mal,
mientras los que hayan adquirido buena fama
recogerán el premio prometido
en la morada bendita de la Buena Mente, del Sabio, y de la, Justicia.
(...) tormento dilatado para los malvados y salvación para los justos.
(doutrinas do livro *Gâthas apud Eliade*, 1980:80-83).

Antes ainda do nascimento do Diabo judeu-cristão, surge assim o diabo mazdiano, reconhecido como Arimânio. As concepções religiosas que constroem este protótipo de potência do Mal são herança da mitologia iraniana, que evoluiria para o monoteísmo, resultante da reforma de Zoroastro. Esta foi implementada cerca do séc. VII a.C., tendo o cristianismo “bebido” dele informação para a construção de um arquétipo⁵¹ do Mal, e não só. A obra de Zoroastro assemelha-se em parte à vida de Jesus. Por um longo período de tempo, o profeta afirmava, tal como Jesus, a existência de um deus supremo, de nome Angra-Mazda, e um mau, designado Angra-Mainyu, ou Arimânio. No *Gâthas*, Arimânio é inimigo de Angra-Mazda, invejando em todos os aspectos a luz e a vitalidade que Mazda emanava. Este deus luminoso criaria o mundo, o “cosmos”, sendo aliado das suas boas obras, enquanto Arimânio conceberia a maldade e os espíritos malignos que se opõem às forças do bem e da luz para todo o sempre, (doutrinas do livro *Gâthas apud Eliade*, 1980: 80-84).

⁵¹ Os componentes estruturais do inconsciente colectivo são chamados por diversos nomes (...). Um arquétipo é uma forma de pensamento universal (ideia) que contém uma grande parte da emoção” (Hall [1973] *apud* Veríssimo, 2005: 33).

Torna-se pertinente salientar que esta mitologia assenta numa dualidade ontológica, que se mantém esterilizada pelo factor tempo, inclusive após a ordenação do caos, gerado por Arimânio e, subsequente criação do mundo e do Homem por Ormasd, ambas as divindades prosseguem em luta constante no tempo. Daí haver um tempo finito e infinito. O tempo é factor primordial de enquadramento e delimitação da existência das coisas e dos seres do mundo, que são a suma criação de Ormasd. Pelo seu lado, Arimânio age, contrapondo com as suas criações tentado sempre suplantar as obras do deus bom (Minois, 2003: 22).

De facto, a doutrina religiosa dos Persas em muito contribuiu para o enaltecimento da figura do Diabo, no entanto, estas ideias dualistas na construção de um adversário à altura de Cristo, comportava um risco muito grande na exegese para os Padres da Igreja este risco deve-se pela forma como os arquétipos do Bem e do Mal se defrontavam nas crenças persas. Mazda e Arimânio eram ambos deuses da criação um representava o Bem e o outro o Mal, embora disputassem entre si com forças contrárias, estes deuses eram apesar de tudo igualmente poderosos. Ao passo que na Bíblia, o Diabo apesar de representar todo o Mal, a sua força e poder são inferiores perante a força de Deus.

O fim dos «daevas» é conquistar, se for possível, o império do mundo o que significa triunfar de Ormasd. Os processos que adoptam para alcançar a vitória são, por um lado, a destruição e ocupação do mundo masdeano e, por outro, a sedução e a conquista de fiéis. Esta luta tem por campo o mundo inteiro. Desde a Criação que Arimânio apareceu e a cada obra abençoada por Ormasd opôs algum defeito ou algum flagelo que a pudesse destruir: má terra, mau clima, insectos venenosos, desejos perversos, pecados, etc. A Natureza é, portanto, antes de mais nada, o lugar em que se encontram os demónios. O mal procura atingir as próprias fontes da vida (Saussaye, 1979: 215).

Por seu turno, e perante uma tal dualidade, o Homem torna-se o principal responsável pelas suas próprias acções, sejam elas boas ou más, constituindo-se senhor do seu destino e determinando a sua própria linha de conduta. O tempo, bem como as suas acções na terra, determinarão se, aquando da posterior ressurreição da alma e respectivo julgamento final, serão salvos e elevados ao supremo Bem ou se, pelo

contrário, serão condenados e remetidos para o submundo do Mal. Contudo, tal como os homens, as divindades defrontar-se-ão também no final dos tempos, na irrefutável vitória do Bem sobre o Mal.

Actuando no mundo dos homens, de acordo com sua função maléfica, Arimânio detém sete auxiliares. São sete demónios que representavam o que de pior persiste na humanidade, nomeadamente: o erro, a heresia, a anarquia, a discórdia, a presunção, a fome e a sede⁵². Estes são, no seu conjunto, os principais males físicos e morais que assolam dos homens. Os sequazes de Arimânio serão encontrados também na corte de Satanás, sobretudo nas entidades Azazel⁵³, Lilite e Leviatan (Minois, 2003: 22).

The conceptions of Demons which appear in the Apocryphal literature are of four distinct types (...) Instead of taking one arch-demon from the canonical literature, they go back to the narrative of Gn 6, 2-4, and account for the origin of demons and of sin by elaborating the hint there given. Persian dualism had sufficiently influenced their thought, so that matter was to them corrupt. That angels should come to earth and have connexion with human wives implied, they thought, a previous rebellion and sin on the part of the angels. (...) The rôle of Azazel is more prominent than that of Satan. The larger number of these angels (and to these are attributed the most hurtful influences) are called by names not found in the canonical literature. (...) The degradation of these names to demons was in accord with the theory that they were fallen angels. In one passage En 21, 6 they are identified with the stars. Having introduced sin into the world, these fallen angels were as the presiding geniuses of various forms of transgression and corruption. (...) The Book of Tobit represents a third type of thought. In it but one demon appears, – Asmodæus – and he is clearly, as his name implies Persian origin. The author of this book had so come under Persian influence, probably by living in the East, that its demonology or demonological vocabulary influenced

⁵² Esta é a visão persa das infracções cometidas pelos homens; a maioria destes erros representará aquilo que, mais tarde, a Igreja Católica irá incorporar como os sete pecados capitais. Embora, não exista um paralelismo directo que associe a concepção dos pecados mortais tratados pelos Padres da Igreja às características dos demónios auxiliares do deus do mal persa, Arimânio. No entanto, a mitologia persa ajudou a criar a noção de comportamentos tidos como bons e outros como maus, perpetuando a noção de males físicos e morais.

⁵³ Ver Apêndice II, p.22.

him more than did that of the canonical, or even the apocryphal, writings of his people. A fourth type of thought is represented by The Testament of the Twelve Patriarchs and the Ascension of Isaiah. In these works the demonology, while very real and all pervasive, is made up in a rational way, and such contact as it has with canonical thought is at quite a different angle of that thought. The world is thought to be pervaded by evil spirits, but these spirits are simply the personification of the evil propensities of man – jealousy, lust, pride, chicanery, injustice, rapacity, etc (Barton, 1912:159-161).

O exército de forças infernais era constituído pelos *daêvas* (trata-se da mesma palavra com que, em sânscrito, eram designadas as divindades hindus), sob o comando de Angra-Mainyu, o senhor e espírito das obras más. O Indra iraniano empenhava-se, por exemplo, em tornar os homens angustiados, tirando-lhes toda a esperança; Tchinvat representava a morte: como se não bastasse precipitava ainda as almas para os abismos infernais; Sauru inspirava a tirania aos reis e o roubo aos particulares; Nâosihaitya tinha como papel tornar os homens orgulhosos, impacientes, ingratos e obstinados no Mal. Havia também uma força maligna designada de Aêshma- Daêva, o demónio do furor e da devastação, sendo que mais tarde este veio a ser identificado com Asmodeu do *Livro de Tobite* (Tb 3,16-17); Ako-Mano, denominado “espírito mau”, que radicava directamente em Arimânio; e, por fim, o próprio deus persa do Mal (Lamas, 2000: 185).

Angra Mainy, Arimânio, é o príncipe dos demónios. Por uma características singular, os demónios do *Avesta* têm o mesmo nome que os deuses do *Veda* (sânscrito *deva*, latim *divus*, persa *dîv*). Esta inversão do sentido talvez resulte da reforma religiosa especificamente irariana, por exemplo a de Zaratrusta, ter transformado em génios maléficos e tenebrosos a brilhante e serena coorte dos deuses arianos, que a Índia continua a venerar como génios celestes (Guirand, 2006:194)⁵⁴.

⁵⁴ A autora M. Lamas e Félix Guirand especialistas em mitologias, são os únicos que falam dos nomes destes demónios. Por conseguinte, estes nomes não vêm no livro *Gâthâs*. Aliás, o próprio nome de Arimânio surge muito depois com as correntes gnósticas e com os Vedas, no entanto, decidimos manter esta lista de nomes uma vez que retratam de algum modo as características assumidas pela figura do Diabo no imaginário cristão.

Em todo o caso, a reforma mazdiana assumiu um cariz político na sua origem. Tratou-se de uma analogia concebida pela casta sacerdotal, na luta pela obtenção do poder inerente à monarquia. Porém, há que não descartar que esta corrente mística e religiosa é igualmente fruto da espiritualidade e da reflexão humanas que, no monoteísmo religioso, desemboca numa figura indispensável: o Diabo (Minois, 2003: 22-23).

A corrente mazdaísta demonstra ainda o facto de toda e qualquer forma de crença monoteísta se encontrar encapotada sob um dualismo Bem/Mal, no qual, estranhamente e por via dos mais diversificados subterfúgios, a divindade tida como maléfica se encontra constantemente subalternizada e renegada para um plano inferior de existência que importa garantir. Mais precisamente, estas forças hierarquizadas remetem para uma questão de controlo social. Ora, de facto, e partindo desta acepção, o monoteísmo judeu-cristão deparará com a necessidade de conciliar nos espíritos dos respectivos seguidores a existência de um deus supremo, onnipotente e onnipresente, prefigurando o Bem supremo, a suma harmonia, a ordem das coisas estabelecidas, com uma entidade igualmente sobrealternizada, relativamente à qual persiste e prevalece em eterno conflito, que aporta o Mal à humanidade, o caos primordial, a desordem e a instabilidade. No fundo, trata-se de uma manifestação da própria natureza, antitética do ser humano.

3.5 O contributo das figuras mitológicas greco-latinas

Para Celso, filósofo platónico grego do século II d.C., muitos dos traços que estarão na génese do Diabo cristão devem-se aos mitos helénicos de teomaquias, como por exemplo o episódio do duelo entre Zeus e o seu filho Dioniso (deuses que representam o dia, o céu luminoso) e os Titãs (deidades que simbolizam, por excelência, as forças tumultuosas da natureza). Esse combate representava a luta entre as forças espirituais contra as forças materiais, estas últimas eram retratadas pelos Titãs que acima de tudo manifestavam-se através da adversidade. Aliás, já Celso afirma que a ideia de divindade entre os cristãos menosprezava a existência de outros deuses. Portanto, as divindades politeístas contribuíram para construir não só o imaginário, mas igualmente as características que poderiam delinear a figura do Diabo.

A noção de Satanás é, aliás, colhida em velhos mitos mal entendidos, relativos a uma guerra divina que as velhas tradições relatam (...) As histórias dos Titãs e dos Gigantes em guerra contra os Deuses, as que os Egípcios contam acerca de Tífon, de Hórus e de Osíris, pertencem ao mesmo ciclo de mitos. Eis o que encontraram entre nós e assimilaram mal: é uma coisa completamente diferente das suas invenções sobre o Diabo, que figura, falando com propriedade, como um outro impositor nas pegadas do primeiro. (...) «As divindades do vasto Olimpo indignavam-se, mas agrupadas ao redor de ti, nada podiam para te libertar. Quem o ousasse, arranca-lo-ia do limiar divino e lança-lo-ia por terra semi-morto». Estas palavras de Zeus a Hera devem interpretar-se como palavras divinas dirigidas à matéria. Eles significam que encontrando na origem a matéria em estado de caos, Deus ordenou-a e encadeou-a nos laços da harmonia; e que, para castigar os demónios que a rondavam para desarranjar a sua obra, os precipitou nos abismos cá de baixo (Cels. *Cont. Crist.* 3, 76).

Na verdade, os mitos gregos não conheciam uma figura que representasse o Diabo propriamente dito, até porque as divindades gregas eram movidas pelas mesmas paixões e ambições dos homens, sendo apenas conceptualizadas como entidades imortais e sobre-humanas. Estas conceptualizações eram especialmente visíveis em Homero, mas não em autores posteriores, como por exemplo os trágicos. De facto, o próprio Zeus, o deus supremo do panteão grego, representava em simultâneo o Bem e o Mal, no sentido de adversidade quer nos céus e na terra (Hes, *Theog.* 453-506). Tomemos como exemplo o mito de Prometeu, tal como relatado na *Teogonia*, texto em que o herói é o bem-feitor da humanidade e engana Zeus, por amor aos homens. Como castigo e vingança contra Prometeu e contra os mortais, Zeus decide retirar o fogo da terra (Hes. *Theog.* 505-616).

Tal como uma das facetas assumidas pelo Diabo, Zeus devido, talvez, ao seu carácter multifacetado, também se manifestava contra a humanidade, sobretudo quando os homens se mostravam perversos, claro está, que este factor não o faz uma divindade má, embora fosse descrito pelos Gregos como um deus bom e misericordioso, a sua condescendência era limitada. Por vezes, ele castigava de forma impiedosa todos aqueles que iam contra sua vontade fossem estes homens ou deuses.

Contudo, o mais «diabólico» dos deuses da mitologia grega seria Pã⁵⁵. Embora um deus menor, Pã é sobretudo uma deidade rústica, associada à fertilidade, ao apetite sexual e ao impulso da reprodução. Embora Pã não faça parte das divindades que viviam no Olimpo, o culto deste deus estava amplamente difundido pelos Gregos, sobretudo no mundo rural. Entre as elites este deus é pouco valorizado, mas a importância que Pã tem no mundo agrário está precisamente na sobrevivência da sua imagética que contribuiu para a construção da figura do Diabo. “The erotic life of this creature follows the pattern of his wanderings, and consists of a sequence of passing encounters, furtive and violent couplings, often unnatural and altogether extramarital” (Borgeaud, 1979, 1988: 83).

Por outras palavras, Pã é considerado na mitologia grega um deus agrário, sendo figurado com chifres, um corpo peludo e um rosto de bode⁵⁶. Mais tarde, este deus rústico serviria para que a tradição cristã, hostil à luxúria, visse na imagética de Pã uma influência para o imaginário da figura do Diabo.

Pã começou por ser uma divindade autónoma, sendo mais tarde incorporada no cortejo de Dioniso. Reconhecido pelo seu aspecto físico grotesco, mas ao mesmo tempo portentoso, Pã é um deus pastor que outorgava fertilidade às cabras e às ovelhas. O seu corpo, metade humano e metade animal, possuía uma aparência jovem. Na arte, as representações de Pã sobrevalorizam, muitas vezes, as suas características fálicas, por ser um deus associado à fertilidade e à sexualidade (Grimal, 1951: 345-346).

The evolution of Pan's image is deceptively like that of the satyr. The satyr begins mainly human, with a few equine characteristic – ears, tail, very occasionally and legs. Pan starts as all-goat in form, gradually becoming more human (...) He appears in a Dionysiac association which may even, surprisingly, be the formal one of a symposion, far from the more usual rustic setting (Boardman, 1997, LIMC, VIII, vol.1, p. 940).

⁵⁵ Ver Anexos, Fig. 24, p.27.

⁵⁶ Consultar *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), VIII, vol. 2 – representação da figura agrária do deus grego Pã exposta em Heidelberg, Antikenmuseum des Archäologischen Instituts der Universität S 151.Phot.Mus. N.S.3755, fig. 33, p. 614.

Contudo, o que confinava a Pã a destreza de um deus era o facto de ele se assemelhar à brisa ligeira, não tocando no chão quando se deslocava, o que aponta para a ideia de ele ser uma entidade capaz de provocar um evento sobrenatural, a qualquer instante e em qualquer local (Guirand, 2006: 320).

A expressão sexual de Pã remete para o instinto primordial, carnal, representando também as manifestações sexuais ocasionais frutíferas e perversas, cuja realização passa pela satisfação ou capricho luxuriante, fugaz e irreflectido. Essa característica é contrária à representação de Afrodite. Afrodite é uma deusa da fecundidade cuja acção se estendia a toda a natureza, às plantas, aos animais, assim como aos humanos. Era a deusa do amor puro e ideal protegia e favorecia o casamento. Segundo o conceito grego de beleza, Afrodite é uma deidade associada ao erotismo e à beleza mística. Afrodite é assim, a suma representação do Amor. Pã, todavia, é representado como uma divindade semi-humana, semi-animal, sendo o seu acto amoroso infrutífero e apenas um meio para satisfazer uma necessidade (Grimal, 1951: 345).

Aphrodite's powers, when mediated by Pan, are thus placed in an environment that negates their ultimate purpose: marriage. Pan's sexuality seizes whatever is available, or becomes perverted. It is by definition nonfamilial and wild. (...) In this he is Theocritus's goatherd, whose eyes mist over when he sees a buck coupling a goat. The shepherds practice two expedients that they share with Pan, who may even have invented them: onanism and bestiality (Borgeaud, 1988: 77).

As representações artísticas deste deus, embora por vezes distintas nas formas que o caracterizam, acabaram por ser utilizadas na concepção da figura do Mal no cristianismo. Portadora de um aspecto físico animalesco e representante de uma matriz comportamental diferente de todas as descrições de Deus e dos anjos que o rodeiam, a figura de Pã adequou-se bem a essa função.

De um ponto de vista iconográfico, e ignorando os aspectos estilísticos, uma cratera de cerâmica ática de figuras vermelhas, que se encontra no Museu de Belas Artes de Boston, está decorada com a figura de Pã, que persegue um pastor de cabras.

Trata-se de uma peça datada de 470 a.C.⁵⁷ Pã é representado com o órgão fállico em destaque, enquanto a boca está cerrada. Trata-se de uma representação de um deus grotesco, em muito associada ao acto sexual, meramente carnal. A vida erótica do deus Pã está repleta de histórias de paixões furtivas, passageiras, violentas e, frequentemente, extraconjugais (*Hym. Hom. Pan*; Virg. *Georg.* 3,392; Plut. *De def.* 419 b). Pã é a divindade que, na mitologia grega, representa o impulso carnal, o desejo sexual (Borgeaud, 1977:74-83).

Pã é também o deus do pânico. Segundo Plutarco, Pã foi o único deus grego cuja morte teria sido anunciada. Durante o principado de Tibério (AD 14-37), a notícia da morte do deus Pã veio através de Tamo, um marinheiro egípcio, que viajava para Itália. No decurso desta viagem Tamo foi ouviu uma voz divina que através da água do mar teria proferido as seguintes palavras: - “Tamo! Estás aí? Quando chegares a Palodes, tem o cuidado de anunciar a morte do deus Pã” (Plut. *de def.* 5,17).

E assim o fez. Tamo espalhou a notícia da morte de Pã, que foi recebida na terra entre prantos e lamentos. Trata-se do tema da morte do deus. Acontece também com Baal e com Adónis e com Dioniso e Tamuz. E claro, o mesmo se verifica com a figura de Cristo.

No seu livro *Os Mitos Gregos*, Robert Graves refere os passageiros de um barco, entre os quais Tamo, que teriam ouvido a notícia da morte do grande deus Tamuz. No entanto, para o egípcio, as palavras proferidas anunciavam antes a morte do deus Pã. Naturalmente, a forma como esta frase é proferida não tem qualquer tipo de significado para os passageiros do barco, uma vez que o deus Tamuz era uma divindade dos povos do Próximo Oriente Antigo, ainda que, por meio de um processo de sincretismo religioso, essa deidade passasse a ser conhecida de alguns.

A história da morte de Pã foi interpretada pela exegese medieval dos autores cristãos como o fim do politeísmo e a emancipação da religião cristã nos territórios que faziam parte da cultura religiosa da Antiguidade Clássica. Por este motivo, foram feitos paralelismos pelos cristãos entre o anúncio da morte de Pã através de um gemido e o presságio do nascimento de Jesus, anunciado por um anjo.

Note-se que, no quadro dos cultos gregos, Pã fora confinado durante muito tempo às montanhas da Arcádia, onde se divertia a causar sustos repentinos aos

⁵⁷ Ver Anexos, Fig. 14 - Vaso de alabastro, Pã perseguindo um pastor de cabras, p.17.

viajantes, que ficavam no estado de *panikos*. Nesta matriz mitológica, no contexto das guerras médicas do séc. V a.C., o deus Pã teria aparecido diante dos embaixadores enviados pelos Atenenses aos Espartanos, prometendo-lhes derrotar os Medo-Persas, caso concordassem adorá-lo em Atenas. Portanto, parece reflectir um acto de desespero por parte dos antigos cultuantes de Pã que vêem o culto do seu deus relegado para segundo plano. Como reconhecimento, os Atenenses erigiram-lhe um santuário no rochedo da Acrópole e, deste modo, o culto de Pã estendeu-se por toda a Grécia (Guirand, 2006: 320-321).

He is the nearest the Greeks had to an all-animal deity. His cult career started in Arcadia but, as all-goat, he is not easy to recognise even near his home. For an unexplained reason (except to those who believe in Pan) whatever happened in 490 B.C., when he met Pheidippides on his run from Sparta to Athens and told him to tell the Athenians to honour him, gave him an important cult in Athens, where his image is at first all-goat (Boardman, 1997, LIMC, VIII, vol. 1, p. 940).

Outra divindade do panteão grego com contornos semelhantes aos de Lúcifer é Hades, o deus dos infernos. Este era uma divindade infernal, irmão de Zeus e de Posídon, e um dos três grandes deuses que governam o mundo. Hades é o deus do submundo, sendo o único destas três deidades que jamais temera a revolta ou a desobediência. Desde o início do reinado de Zeus que a autoridade de Hades é reconhecida por todas as outras divindades olímpicas, dominando o mundo subterrâneo por onde vagueiam as almas dos mortos da terra dos homens (Wray and Mobley, 2005: 89).

Reia unida a Cronos gerou filhos ilustres: Hestia, Deméter e Hera de sandálias de ouro, o poderoso Hades, que habita uma morada subterrânea, e tem um coração impiedoso (Hes. *Theog.* 453-455).

Hades – também se dizia Aidoneu – nascera de Reia. Era filho do feroz Crono, que o devorou tal como aos seus irmãos e irmãs. Mas Hades acabou por ser libertado pelo seu irmão Zeus, de quem recebeu em partilha o domínio dos Infernos (Hes. *Theog.* 767-773; 881-885).

No mundo infernal, Hades reina sobre os mortos. Ele é um amo impiedoso e não permite que nenhum dos seus súbditos volte ao mundo dos vivos. Ao seu lado, reina Perséfone, que não é menos cruel. Filha de Deméter e Zeus, Perséfone é também sobrinha do deus do submundo. Ela foi raptada pelo tio, quando ele se enamorou da sobrinha. Uma vez nos Infernos e sob o domínio de Hades, Perséfone não pôde voltar ao mundo dos vivos, sendo obrigada a permanecer um terço de cada ano nos Infernos. Hades era sobretudo o deus do terror, do mistério, o Inexorável (Grimal, 1999: 189).

Depois, ocupou também o leito de Deméter criadora, que gerou Perséfone de alvos braços, que Hades arrebatou de junto da sua mãe; mas o prudente Zeus concedeu-lha (Hes. *Theog.* 912-914).

Outra figura do imaginário grego pertinente quer em termos imagéticos quer em representações simbólicas para a nossa questão é Tífon ou Tifeu. Esta personagem era, segundo a tradição grega, o monstruoso filho mais novo de Geia (a Terra) e do Tártaro⁵⁸. Geia, descontente com a derrota dos Gigantes e com a sua expulsão dos céus, acaba por gerar um filho monstruoso, mas igualmente pródigo na forma a combater o poderoso Zeus. Em tamanho e força, Tífon ultrapassava todos os outros filhos da Terra. Ele era maior do que todas as montanhas e a sua cabeça tocava as estrelas. Tífon era feroz e forte, considerado um verdadeiro dragão (Grimal, 1999: 448-449).

Mas quando Zeus expulsou do céu os Titãs a Terra enorme gerou um último filho, Tifeu, pelo amor de Tártaro, por obra da áurea Afrodite.

Os seus braços foram feitos para obras de força e os pés do poderoso deus nunca se cansavam; dos seus ombros saíam cem cabeças de serpente, de terrível dragão, que aguilhoavam com línguas escuras; dos olhos de todas essas cabeças, sob as pálpebras, faiscava o fogo [de todas as cabeças jorrava um fogo quando olhavam]

⁵⁸ O Tártaro significa aqui o caos primordial. Sabemos que os manuscritos mencionam o Tártaro identificando-o com os Infernos, ou seja, a morada dos mortos. Vêmo-lo, por exemplo, em Platão, *Banquete*, 178b e Aristóteles, *Metafísica*, 984a27. Mas há a hipótese de ser também uma designação do caos, uma vez que Hesíodo refere-se na *Teogonia* ao trio *Caos*, *Terra* e *Eros* (v. 116-125).

De todas essas cabeças terríveis se ouviam vozes, numa fala variada e prodigiosa: ora se ouviam sons inteligíveis apenas aos deuses; ora, por outro lado, mugidos de touro, forte e indómito, ora, ainda, rugidos de leão, de ímpeto selvagem; ora latidos semelhante aos de cachorrinhos, admiráveis de ouvir, ora silvos que o eco das altas montanhas repetia.

E teria acontecido, nesse dia, um feito extraordinário e ter-se-ia tornado rei de mortais e Imortais (...), (Hes., *Theog.* 820-837).

Outra figura do universo divino grego cuja iconografia recorda a imagem do Diabo tal como representado no *Código de Gigas* é a Górgona Medusa. As três Górgonas são filhas das deidades marítimas Fórcis e Ceto. Apesar de ser filha de deuses, Medusa era a única mortal. Tal como as irmãs, Medusa habitava no Extremo Ocidente, perto do reino dos Mortos (Hes. *Theog.* 237-238; 270-278). A sua cabeça era rodeada de serpentes e tinha grandes presas, semelhantes às dos javalis, mãos de bronze e asas de ouro. Medusa era um ser alado e igualmente terrífica como as outras deidades mencionadas. O seu olhar era tão penetrante que quem ousasse olhá-la directamente nos seus olhos era transformado em pedra (Hom. *Il.* V, 741).

(...) as Górgonas , que habitam para lá do Oceano ilustre, na fronteira com a noite, na morada das Hespérides de voz cristalina, Esteno, Euríale e Medusa de fatídico destino. Esta era mortal, enquanto eram imortais e isentas de velhice as outras duas (Hes. *Theog.* 274-278).

(...) toda ela engalanada de Pânico: nela está a Discórdia, está a Sanha, está o gélido Assalto, está a cabeça monstruosa da Górgona, terrível e medonha (...), (Hom. *Il.* V, 741).

Outra figura da mitologia grega e, por sinal, de interesse significativo para a compreensão das noções de Bem e de Mal na religião cristã é Dioniso. Este é o deus do vinho e do delírio místico. Segundo uma das tradições, Dioniso nasceu dos amores de Zeus com Sémele, filha de Cadmo e Harmonia. Instigada por Hera e como prova de amor, Sémele pediu a Zeus que se revelasse em todo o seu esplendor e grandioso poder. Zeus acedeu ao seu pedido, mostrando um esplendoroso espectáculo de relâmpagos e trovões nos céus. Porém, Sémele, incapaz de suportar a visão dos relâmpagos, tombou

fulminada. Zeus, sabendo que Sémele estava grávida, tenta salvar o bebé, retirando-o do ventre da mãe e colocando-o na sua coxa, pois o bebé estava ainda no sexto mês de gestação. E assim o manteve o deus longe da ira de Hera, até poder nascer. Após o nascimento, Dioniso foi confiado à tutela do rei de Orcómeno, por Zeus, que pediu ao soberano que vestisse o jovem deus com roupas femininas, com objectivo de despistar os ciúmes de Hera (Grimal, 1999: 121).

Por sua vez, Hera conseguiu dar com o paradeiro do filho de Zeus, enlouquecendo aqueles que o tinham criado. Atento às acções da sua mulher, Zeus transformou Dioniso num cabrito, entregando-o, desta vez, ao cuidado e educação das ninfas. Após ter atingido a maioridade, Dioniso, novamente tornado homem, caminhou pelo mundo inteiro, ensinando em cada país a cultura da vinha e a técnica de fazer vinho.

Dioniso é envolvido por uma atmosfera erótica especial, tornando-se uma imagem perfeita da consolidação do individualismo na sociedade grega. Por onde Dioniso passa, o prazer do vinho, o descontrolo e o frenesi acompanham-no. As festas dionisiacas, mais conhecidas no culto deste deus eram as Antestérias e as Leneias, em que se assistiam a actividades como a prova dos vinhos, espectáculos de loucura e fantasias omofágicas protagonizados por mulheres. Apelidadas de «Ménades» ou «Bacantes», havia mulheres que nessas festividades sacrificavam animais, nomeadamente, um bode ou um touro, e faziam uma procissão fálica. A par destas festas estatais, havia também celebrações realizadas em grupos mais pequenos, denominadas “orgias”⁵⁹. Estas eram celebradas no âmbito de associações cultuais dedicadas a Dioniso, os *thiasoi*, que constituíam grupos da elite grega. Nestas festas, era muito comum o sacrifício de um animal por esquarteramento e consumido cru (omofagia) (Hom., *Il.*, 14,325). As ménades com uma cria de corça desmembrada na mão é um motivo comumente representado na arte de inspiração dionisiaca.

⁵⁹ Na Antiguidade Clássica, as orgias eram grandes festividades que a nobreza e os aristocratas ofereciam nas suas propriedades. Nestas festas providenciavam-se banquetes luxuosos e provas de vinho. Estas eram acompanhadas normalmente por espectáculos de cariz erótico e, não só, também de cariz espiritual, pois, através de rituais, sacrifícios de animais, peças teatrais e da dança, os Gregos e os Romanos homenageavam os seus deuses. As orgias tinham como objectivo primordial quebrar as barreiras entre o mundo dos homens e o mundo do divino. Os espectáculos concebidos nestas festas promoviam assim uma ligação com os deuses através de um estado de exaltação mística.

As nossas mulheres abandonam as casas para celebrarem pretensos bacanais nas sombrias montanhas, deambulando, honrando o novo deus, Dioniso, quem quer que seja. No meio dos tíasos estão krateres cheios, e uma atrás da outra, refugiam-se em lugares solitários para se disporem aos prazeres do deus (Eur.*Ba.* 220-224).

As ménades são as mulheres delirantes que acompanhavam Dioniso nas suas festividades. Estas mulheres detinham, muitas vezes e de forma consecutiva, comportamentos delirantes e exacerbados, devido aos excessos e às loucuras que cometiam em homenagem a Dioniso. Como castigo, o deus Hermes transforma-as em corujas e morcegos (Hom. *Il.* VI, 130-40).

Apesar do frenesi colectivo a ele associado, Dioniso é um deus estritamente monogâmico, enamorado exclusivamente por Ariadne, uma princesa cretense que fora abandonada pelo herói Teseu em Naxos (Plut., *Thes.*, 20). Talvez por revanchismo ao padrão adúltero de Zeus, seu pai, este deus detinha sobretudo um traço moralista em relação à sexualidade, confinando a exclusividade do seu corpo e mente à sua amada. Apesar disso, não deixa de ser um símbolo de irreverência, pois era um desafiador de todas as convenções (Marques, 2010: 27).

Através do frenesi, ele ensaiava a desordem para confirmar a ordem. Dioniso foi particularmente adorado pelos Gregos. Como deus do vinho aparece sob o nome de Baco. Mais tarde, entre os Romanos ele é denominado de Líber (Schmidt, 1985: 88).

De facto, até mesmo na sua representação iconográfica, Dioniso tem traços inspiradores que ajudaram ao desenvolvimento da concepção de forças do Bem e do Mal, bem como da sua representação imagética. Este deus representado com cornos de touro, transformado em cabrito pelo seu pai Zeus, relembra as representações do Diabo na Idade Média⁶⁰.

A figura de Dioniso aproxima-se axiologicamente da figura de Jesus, uma vez que ele surge também como mediador entre o mundo divino e o mundo dos homens. De cariz messiânico, Dioniso é o deus que através da libertação procura a redenção e, com os seus ensinamentos aos Homens, o seu papel é reconhecido em todo o mundo,

⁶⁰ Ver Anexos, Fig. 25, p. 28.

podendo assim ascender aos céus. A sua apoteose é de facto muito similar à ascensão de Cristo. Tal como Jesus, este deus foi mutilado. Feito em pedaços. Ainda assim, Dioniso promete voltar ao mundo como renascido. Porém, enquanto Jesus Cristo negava os prazeres materiais, procurando o afastamento das coisas ditas mundanas, privilegiando a humildade e negando a ostentação, Dioniso vive a efemeridade no seu expoente máximo, como escape das adversidades da vida. Por seu turno, Jesus prefigura o sentido trágico da vida, ao passo que Dioniso representa o abismo do esquecimento, no sentido em que o culto deste deus provocava a degradação dos bons costumes necessários ao exercício da cidadania, como afirma Nietzsche. Dioniso é, assim, o deus da vida alegre, no culminar de todos os prazeres (Nietzsche, 2008: 504-505).

Como podemos verificar, foram várias as divindades que contribuíram para que os cristãos concebessem e conceptualizassem um Senhor do Mal. Na civilização grega, as potencialidades humanas eram representadas pelos deuses, contendo estes a sua própria lógica existencial e meios de representação, possibilitando aos homens apreender os significados do mundo que então os rodeava (Veríssimo, 2005: 35). Na Antiguidade Clássica, primeiro com Zeus e depois com Júpiter (na mitologia/religião romana), os poderosos e soberbos deuses eram também os responsáveis pelas eventuais acções maléficas ou pela violência, sendo comumente consignados como símbolos justificativos da acção militar. No cristianismo, embora inicialmente Javé fosse o Deus responsável de todas as coisas, boas e más, será com o recurso aos diversos panteões religiosos do Mediterrâneo antigo que *Satan* se representará e revelará como portentosa potestade.

3.6 *Daimones* nas crenças antigas

A adoração religiosa implica um misto de admiração e terror relativamente às forças cósmicas que controlam o universo. Já o oráculo de Delfos, na religião grega, referia aos que o consultavam que a existência humana era literalmente efémera e mortal (Plat., *Ap.*, 21b-c). Segundo o oráculo, os homens, sendo mortais, frágeis e hostis às deidades, são impelidos a viver e morrer pela interacção das forças cósmicas. Somente a partir do século VI a. C., os filósofos reflectirão acerca das forças cósmicas e das suas variadas formas de manifestação. Platão, por exemplo, aborda a necessidade

das potências cósmicas, enquanto outros filósofos gregos explicam a existência do cosmos através do destino (Plat., *Ap.*, 26c-d).

Mais tarde, os filósofos estóicos desmistificarão os velhos mitos, reinterpretando as histórias dos deuses, que passam a ser encarados como representações divinas dos elementos naturais (Pépin, 1976: 146-152). A deusa Hera, por exemplo, será apresentada como a representação do ar, enquanto Zeus será metáfora dos relâmpagos e dos trovões, Eros e Afrodite das energias eróticas que conduzem a humanidade à cópula, à paixão mútua e à reprodução, e Ares será a energia agressiva que incita os homens à guerra (Pépin, 1976: 567-568).

Muitos pensadores, porém, defendem que tais associações das divindades a elementos do mundo natural em nada tinham que ver com os deuses, mas sim, com as elementares reacções humanas face a tais manifestações da natureza (Pagels, 1995: 119-120).

Além do termo *theoi*, que significa “deuses”, existe na *Ilíada* um outro termo tão importante no plano cósmico como o primeiro. Trata-se de *daímon*⁶¹. Com a evolução do pensamento monoteísta, o termo *daímon* ganhou novos contornos e significações no mundo espiritual. Na *Ilíada*, os deuses reunidos no Olimpo podiam ser apelidados de *daímones*. A deusa do amor, Afrodite, por exemplo, mostra o caminho a Helena na forma de *daímon* (*Il.* I, 222; 3, 420). O termo pode ser traduzido sobretudo como «espírito». Por outro lado, os demónios que esvoaçam da bilha de Pandora, propagando doenças e males pelo mundo, não são chamados de *daímones*, na *Teogonia*. Aliás, estes espíritos malignos que espalham doenças originando a morte, são nesse poema chamados de *theoí* (Hes. *Theog.* 221).

Na concepção religiosa greco-romana, o termo *daímon* muito deve aos manuscritos dos *Vedas*. No hinduísmo os deuses são apelidados de *dêvas*, que, em sânscrito, significa “brilhante”, referindo-se, portanto, o termo à concepção do divino em geral. Tal como vemos mencionado na *Ilíada*, o termo *daímon*, em grego, é utilizado para referir divindades (*Il.* XX, 115-116). As palavras *dêva*, que significa “brilhante”, e *daêva*, que significa “luminoso”, existem no Oriente, nomeadamente, na Pérsia e na Índia, como vocábulos para nomear seres espirituais ou seres luminosos. A língua grega tem um parentesco com outras línguas da Europa e da Ásia, pertencendo ao chamado

⁶¹ Ver Apêndice II, termo “Asura”, utilizado na mitologia hindu para designar entidade espiritual, p. 20.

Indo-Europeu. E essas semelhanças são particularmente visíveis quando comparamos o Grego homérico com o Sânscrito védico (Burket, 1993: 49).

O substantivo *daímon* contempla derivações etimológicas diferentes. São sobretudo duas as derivações, ambas antigas: uma relacionada com o radical δα, δέδαιεν, δαῖναι (saber, conhecer); e outra com o radical δα, δαίω, δατέομαι (partilhar). Se bem que o termo *daímon*, utilizado por Hesíodo para definir demónios, advém dos étimos δαίωμαι, δαίνωμι, que significam «dar luz» (Hild, 1881: 23-25).

Xenócrates e Aristóteles elaboraram demonologias das quais constavam bons e maus *daímones*, palavra que ali designava os seres sobrenaturais considerados espíritos ou génios, que, não sendo necessariamente maus, se imiscuem e possuem indevidamente os corpos de pessoas e animais. O conceito revelou-se porém tão útil, que faz parte das descrições de espíritos e aparições nas crenças populares até aos dias de hoje (Xenócrates, *Fr.* 15, 23-4 e Arist., *Div. Per somn.* 463b 12). Plutarco ressalva esta ideia, definindo os *daimones* como entidades intermédias, que tanto podem ascender ao plano divino como regredir para o efémero nível humano. Deste modo, as almas más serão sempre fonte de más acções (Plut. *Quaest. Conv.* 655).

Para Justino Mártir, cada deus ou espírito, que conhecia desde a infância, incluindo os deuses Apolo, Afrodite e Zeus que antes adorava, é entendido, na sua percepção cosmogónica revista, como espíritos aliados de Satanás. De acordo com Justino, num universo dominado por energias espirituais denominadas *daímones* pelos filósofos pré-cristãos, as mesmas mais não seriam senão emanções de seres caídos, vítimas das suas caprichosas ambições individuais (Just., *Hist. Philip.*, 2).

Estas forças espirituais viriam a originar discussões futuras no âmbito da panóplia de seres infernais associados ao Diabo, na cosmogonia cristã, que os passaria a designar como “demónios”: seres agora definidos como espectros de índole maléfica. Estes seres conduzem os humanos, através de artimanhas, ao derradeiro Inferno. Este será o local em que estarão todos os homens condenados pelos pecados cometidos (Pagels, 1995: 120-121).

Justin saw the universe of spiritual energies, which pious pagan philosophers called *daimones*, as, in his words, “*foul daimones*”. By the time the Christian movement had swept across the Western world, our language would reflect that

reserved perception, and the Greek term *daimones*, “spirit energies”, would become, in English, *demons* (Pagels, 1995: 120).

De facto, a palavra “demónio”⁶² deriva do termo grego *daímon*, sendo que, o cristianismo utilizará esta palavra para definir as espiritualidades consideradas maléficas. Mais uma vez se trata de uma representação, assim como da recuperação, de um étimo grego, que redefinia os deuses e seres espirituais do pré-cristianismo como agentes proliferantes do Mal.

Radicada na etimologia grega, a palavra *δαίμων* origina o termo «demónio», a que se associam outros conceitos, como os de «diabo», «génio», «divindade», «fantasma», «mau espírito», no objectivo de retratarem um ser espiritual, dotado de capacidades sobrenaturais, em quem se reconhece algum poder divino (Pereira, 1951: 114).

Na sua origem, *daímon* relaciona-se com o divino, associando-se a uma concepção de deus. A luz, sobretudo, a luz solar foi desde sempre um elemento da natureza adorado pela humanidade. Na Antiguidade, a luz é a personificação do divino e o termo *daímon* começa por significar precisamente um ser luminoso (Guirand, 2006: 181).

Muitos povos construíram a história e a evolução da ideia de deus partindo da natureza, passando pelo animismo e politeísmo e chegando ao monoteísmo. Para alguns teóricos, a ideia religiosa, ou antes a atitude religiosa, resultaria da adoração ou culto dos objectos naturais personificados, olhados pelos homens através do encantamento ou terror perante o desconhecido. Foi, porém, o estudo comparativo das várias correntes mitológicas indo-europeias que estabeleceu um fundo comum de onde emanariam diferentes personagens-símbolos. Aparentemente afastadas e dissemelhantes, estas

⁶² **Demon** (G.k daimōn, ‘a spirit’). Originally an unseen reality influencing a person’s life, speech, or actions (...) it became associated with the devil, demons (in the plural) become more often servants or agents of the devil. Demonic figures appear in all religions. Examples are in Judaism (...) dibbukes, golems; in Christianity, fallen angels; in Islam, shaitāns; in Hinduism, asuras, rākasas; in Buddhism, asuras, yakkhas, Māra; in China, kuei. These personified descriptions of the forces of evil are clearly evoked by the universal human experience of encountering evil, not as an abstraction, but as more like the consequence of personal agency (Bowker, 1997: 268).

personagens representam congruentemente as mesmas ideias e acções (Lacerda, 1924:24-25).

Recorde-se que a construção da figura do Diabo passa também por representar ou identificar as forças da adversidade. É pela adoração da natureza e dos seus fenómenos que o homem é levado a conceber o que é bom e o que é mau, a sentir a imensidade do mundo e a imaginar o divino.

Para os Gregos, assim como para os Romanos, as variadas forças da natureza são personificadas por diferentes deidades, que as representam e através delas se manifestam. Heródoto, por exemplo, afirma que a antiga forma de naturalismo partia da unidade, que, por sua vez, era invocada por um *daímon* único, um símbolo colectivo que era composto por todas as forças particulares. Assim, de acordo com Heródoto, existiria um ser Todo-Poderoso que não era, nem mais nem menos, do que a plena conjunção das forças divinas e cósmicas de criação concebidas no seio de uma unidade latente primordial que era representada por Zeus. Zeus como deus supremo do panteão grego podia inclusive tornar os homens em *daímones* pelas suas acções, ou seja, Zeus detém o poder de deificar os homens se estes provassem ser merecedores da sua atenção. (Hdt., *Hist.* 1, 131.1-7, 189.1-193.9; 3, 124.1-125.1; 6, 27.1-3). Já Platão, defendia que Deus tinha sido repartido pelos vários constituintes do universo, sendo a sua manifestação visível nas diversas formas divinas (Plat., *Apol.*, 31 c-d). Para Platão, se havia forças e acções que representavam ou faziam sentir a presença de deuses, ou até mesmo dos demónios, então é porque era evidente a sua existência.

Mas, se acredito na acção dos «demónios», forçoso é, evidentemente, que acredite, também nos «demónios» (...) Ora não pensamos nós que os «demónios» são deuses, ou filhos de deuses? Sim ou não? – É evidente que são. – Então se eu reconheço a existência de «demónios», como tu dizes, e se os «demónios» são deuses, parece-me que tenho razão ao afirmar (...) que acredito na sua existência, visto que acredito nos «demónios». Se, por outro lado, os «demónios» são filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou de outras criaturas, segundo se conta, quem poderá admitir que existem filhos de deuses sem existirem deuses? De mesma maneira seria absurdo admitir que os machos nascem de éguas e dos burros e, por outro lado, negar a existência de éguas e de burros (...) convencer alguém, com mínimo de senso, de que há um homem que acredita nas acções dos

«demónios» e dos deuses, sem acreditar em «demónios», deuses ou heróis, eis o que me parece ir contra todas as possibilidades (Plat., *Apl.*, 27 c-e).

No caso das crenças estóicas, podemos notar que não existem Bem ou Mal absolutos, sendo ambos os conceitos pragmáticas existenciais, tidas como forças necessárias nas manifestações divinas. Mais tarde, os filósofos desta corrente, num processo de desmistificação dos mitos antigos, tenderiam a diminuir o *Uncanny*⁶³, as qualidades hostis e caprichosas que os poetas Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses nos seus poemas. No principado de Marco Aurélio (161-180), tanto este como alguns dos seus filósofos e pensadores acreditavam que todos os deuses e *daimones* faziam parte de uma única ordem cósmica, independentemente de a denominarem de Divina, Providência, Destino ou Expressão da Natureza (M. Aur., *Pens.* 2, 1-17).

Segundo Tácito, escritor cristão do II século d.C., os chamados pagãos não poderiam compreender a violência que infligiam aos cristãos, até começarem a perceber que os poderes que estes mesmos veneravam eram manifestações com origem em espíritos maus, que representavam a continuação da rebelião cósmica primordial. Dando continuidade ao pensamento de Justino, este teólogo começa por explicar a génese do mundo, salientando que Deus é o espírito criador de todas as coisas no universo, naturais e transcendentais (Tac., *Ann.*, 13,39-41; Just., *Hist. Philip.*, 2; 3). Segundo Pagels, originalmente, todos os seres sobrenaturais eram livres, embora, para os Judeus, os anjos caídos que se revoltaram contra Deus se transformassem em forças demoníacas. Do mesmo modo, aqueles que os seguem e imitam em suas ilusões tornam-se num exército de demónios subalternos e subjugados (Pagels, 1995: 131).

Celso, filósofo platónico grego já referido nesta dissertação, era um opositor da doutrina cristã. Ele afirmava que o culto dos cristãos teria tido início de uma forma

⁶³ O termo inglês “Uncanny” ou em alemão “Unheimlich” tem sido definido como uma experiência ou situação “inquietadoramente estranha” (nas disciplinas da Teoria da Literatura). Esta situação tida como “estranha” coloca-nos num campo de vivências que nos são estranhamente familiares. Este conceito abordado por Freud (1919: 195), na sua teoria psicanalítica, surge como forma explícita e passível de reconhecer a duplicidade e a ambiguidade, e foi igualmente presenciado na literatura. Trata-se de um sentimento de estranheza que não tem apenas ligação com o ameaçador ou com o sinistro que uma situação pode assumir, sendo igualmente fruto do sentimento de familiaridade que essa mesma situação providencia (Benett and Royle, 2004:35-41).

semelhante ao que hoje se designa de sociedade secreta, sendo que, quem adoptasse a crença cristã na sua vida quotidiana, estaria a abdicar dos seus direitos como cidadão do império, por violação e não reconhecimento da autoridade imperial romana, tornando-se num pária. Contudo, devido a uma rápida e crescente expansão do culto cristão, nomeadamente entre a população iletrada da época, o cristianismo tornou-se um êxito entre as massas (Cels., *Cont. Crist.*, 2,33).

No seu livro *Contra os Cristãos*, Celso defende que os judeus que, outrora, pertenceram à sociedade egípcia, reconhecidos como hebreus nessa época, insurgiram-se contra o estado e a religião nacional. O mesmo acontece, no tempo de Jesus, quando os hebreus já eram reconhecidos como povo judeu, separam-se da comunidade judaica, em prol das crenças religiosas baseadas na figura messiânica de Jesus, para se tornarem nos cristãos. No seu entender, os cristãos eram um povo cujas crenças religiosas se foram alterando ao longo do tempo. Mas o facto de os cristãos serem um povo nómada e das suas crenças se terem modificado ao longo das suas expedições de território em território, não era de todo a preocupação primordial de Celso. Para este filósofo grego, o problema incidia na forma como os cristãos diabolizavam os outros povos que não acreditavam no seu Deus.

Na origem, quando não passavam de um pequeno número, estavam todos animados pelos mesmos sentimentos; depois que se tornaram multidão, dividiram-se em seitas e cada um pretende formar um grupo à parte, como eles fizeram primitivamente. Isolam-se de novo do grande número, anematizam-se uns aos outros, só tendo em comum, a bem dizer, o nome (...), (Cels. *Cont. Crist.*, 2, 33).

Celso considerava que os cristãos eram contra as leis de Roma (estas eram ditadas pelo Imperador e este era tido na cultura romana como um deus vivo), equiparando o Império e a restante comunidade romana ao Diabo e seus sequazes. Celso defende ainda que o perigo da mensagem dos cristãos para a estabilidade e segurança não era o facto de eles acreditarem num Deus, por serem monoteístas, mas sim na ideia de conceber um deus adversário do Estado, completamente oposto ao regime religioso vivido em Roma. Segundo Celso, o cristianismo traçava assim um molde religioso absolutista, que prefigura a ideia de «não-cristão» como algo mau e odioso. Por outras

palavras, os cristãos apelidam de Diabo todos aqueles que não acreditam no mesmo Deus (Cels., *Cont. Crist.*, 2, 37.).

O factor revolucionário da religião cristã incide em grande parte na questão do livre-arbítrio, uma vez que o indivíduo tem o poder de decidir se pratica o Bem ou o Mal. A crença num Deus único suscitava conflitos para os que, por sua vez, acreditavam nas forças do Império e na religião Romana.

What *was* revolutionary, however, was that Christians professed primary allegiance to God. Such allegiance could divide one's loyalties; it challenged each believer to do something most pagans had never considered doing – decide for oneself which family and civic obligations to accept, and which to reject (Pagels, 1995: 147).

O próprio ritual do baptismo na religião cristã proporciona uma espécie de mobilidade social, pois permite a conversão ao cristianismo independentemente da origem etno-linguística, credo ou estatuto do indivíduo. As crenças e os valores incutidos pelo cristianismo estabelecem um modelo moral para vida terrena, com o propósito de o indivíduo obter a vida eterna através da sua ascensão ao “Reino de Deus”. Neste quadro, todos os infractores ou pecadores serão remetidos em vida para o plano escatológico infernal (Nunes, 2011: 102-105).

Estas noções de planos e estádios de dimensões existenciais colidem com as ideologias não-cristãs. Celso acusa os cristãos de acreditarem e cultivarem fantasias infantis, ao criarem expectativas futuras sobre a sua condição num outro mundo que não o terreno (Cels., *Cont. Crist.*, 2, 41-42, 47).

De facto, os cristãos adaptaram-se às circunstâncias da perseguição romana através dos modelos políticos e religiosos descritos nos Evangelhos. Com isto, identificaram-se como aliados de Deus, legitimando desta forma a sua luta contra os denominados agentes do mal, representados pelos magistrados romanos e pelas restantes seitas não-cristãs, apenas reconhecendo a autoridade divina do seu Deus (Pagels, 1995: 146).

A hundred years after the gospels were written, then, Christians adapted to the circumstances of pagan persecution the political and religious model they found

in those gospels – God’s people against Satan’s people – and identified themselves as allies of God, acting against Roman magistrates and pagan mobs, whom they see as agents of Satan (Pagels, 1995: 147-148).

No entanto, o pensamento religioso da Antiguidade Clássica tinha já começado a mudar relativamente às noções de Bem e Mal e à forma como elas deveriam ser explicadas à luz da religião grega. Segundo pensadores da corrente órfica, os homens são oriundos das cinzas dos Titãs, o que explica as suas más acções. Contudo, e uma vez que os Titãs esquartejaram o deus Dioniso, os humanos detêm igualmente uma parte divina. Logo, de acordo com a linha de reflexão do orfismo, não existem seres de todo diabólicos mas, sim, portadores de um dualismo de valores que lhes é naturalmente intrínseco, se assim se pode afirmar (Orf., *Frag.*, 14-16; 21; 24-8 e Plat., *Resp.*, 620).

No orfismo, o conflito começa em nós próprios, entre a alma considerada divina e imortal e o corpo em muito considerado maléfico, pela sua fraqueza. A fraqueza do corpo e a concepção do corpo enquanto matéria, ou seja, algo vulnerável e facilmente corrompido será um dos temas de maior reflexão nas crenças monoteístas. A mesma reflexão é verificada ao longo da Idade Média. Segundo Jeffrey Burton Russel, o orfismo é a corrente que estabelece, pela primeira vez, o dualismo entre matéria e espírito – corpo e alma –, que virá a ser um dos principais axiomas da linha de pensamento cristã-gnóstica. O dualismo Bem/Mal será levado à sua expressão máxima na medievallidade, assumindo-se, por conseguinte e de acordo com este autor como também por Wray e Mobley, como um dos factores mais importantes na história do Diabo (Russel, 1977: 139).

3.7 A ideia de Diabo segundo a dialéctica hegeliana

O cristianismo é um modelo religioso e político, que visa nas suas teses o entendimento do mundo e do cosmos. Como tal, baseia-se num processo dialéctico, através do qual se criam novos sentidos, maneiras de estar e de ver mundo. Para percebermos o processo dialéctico em que a religião cristã se insere, torna-se significativo referir de uma forma breve a dialéctica hegeliana.

Hegel, filósofo alemão, propôs um princípio básico de idealismo baseado na subjectividade, ou seja, no próprio Homem. O filósofo fê-lo através do processo da

dialéctica, outrora iniciado por Platão, em que tudo se desenvolve pela conciliação dos contrários nas coisas e no espírito. Para Hegel, a dialéctica lida essencialmente com o conflito, com as contradições da realidade. De tal modo que, a arte, a ciência, a filosofia e a religião, enquanto áreas de conhecimento e actividade humana, só existem devido ao mecanismo da dialéctica (Inwood, 1997: 99).

O processo dialéctico consta de três momentos: a tese, a antítese e a síntese. Trata-se de um processo de perpétuo movimento, em que a uma tese opõe-se uma antítese e o conflito destas origina uma síntese e, assim, sucessivamente. Ou seja, o processo dialéctico é uma constante revogação “A *Aufhebung*” segundo a corrente hegeliana. Deste modo, tudo se baseia na refutação e no conflito de ideias para que surja uma nova condição do ser ou de pensamento (já que, para Hegel, ser e pensar são palavras sinónimas) (Inwood, 1997: 99-101).

A filosofia deste autor propôs a tentativa de considerar o universo como um todo sistemático; e, segundo ele, o sistema baseia-se na fé. Na religião cristã, a figura de Deus tem sido reconhecida como a verdade e como o espírito. Sendo Deus espírito, o homem pode receber a sua revelação. Na religião, a verdade está oculta na imagem de Deus, ao passo que, na filosofia, o homem pode conhecer o infinito e ver todas as coisas em Deus (Hegel, 1970, cap. 1 e 2).

O sistema hegeliano consiste num monismo espiritual, uma doutrina em que a diferenciação é um factor determinante. Deste modo, no devir dialéctico da realidade hegeliana, Deus manifestar-se-ia como a ideia, constituindo-se o princípio inteligível da realidade. A sua natureza é a exteriorização no espaço e no tempo; o espírito é o retorno da ideia para si mesmo. A verdade só é conhecida porque o erro foi experimentado e, com isto, a verdade triunfou. Por conseguinte, Deus é infinito pois assumiu todas as limitações de finitude e triunfou sobre as mesmas. O espírito, incluindo o Espírito infinito (Deus), conhece-se a si mesmo como espírito somente pelo contraste com a natureza (Inwood, 1997: 95-97).

Como podemos observar ao longo do presente capítulo, a concepção divina e as forças cósmicas na Antiguidade Clássica eram fruto da concepção politeísta do

universo, no sentido em que as forças naturais eram personificadas por deidades, encontrando-se, assim, o Bem e o Mal contidos em todas as instâncias do cosmos⁶⁴.

The gods of the Greeks are ambivalent, possessing qualities of both good and evil, emanating as manifestations of the one God. Thus, the complexity of the Greek deities may be due to a sort of hodgepodge synthesis of elements found in surrounding cults, including the Near East. But if all Greek gods and goddesses seem to possess a dichotomistic nature, particular Greek deities such as Hermes, Pan and Hades may have influenced the development of Satan more than others (Wray and Mobley, 2005: 88).

Podemos, portanto, verificar que a palavra *daímon*, que ancestralmente definia a radiação espiritual, isto é, o poder do fenómeno numinoso, foi posteriormente utilizada pelo cristianismo em sentido pejorativo, para denominar qualquer espírito maligno. Primeiramente, este substantivo expressava as manifestações externas, que limitavam a força do Homem, sem destruir ou interpelar a sua acção. O termo *daímon* definia os seres espirituais com forças sobrenaturais transcendentais ao Homem. Por intermédio do sincretismo religioso o termo *daímon* passou a denominar-se “demónio” e tornou-se assim uma poderosa palavra cristã, que favoreceu o processo de diabolização de entidades divinas radicadas em panteões religiosos ancestrais.⁶⁵

⁶⁴ Ver em Anexos Tabela Nº1 – Os aspectos partilhados entre a figura de *Satan* e os restantes seres sobrenaturais de outros panteões religiosos, pp. 2-3.

⁶⁵ «Le mot *daímon*, par lequel il salue cette création de sa raison et de sa fantaisie, exprime l’idée d’une force personnelle, moralement indéterminée, inséparable de ses manifestations extérieures, qui limite la force de l’homme sans la détruire et la pénétre de son action tour à tour propice ou contraire: l’anthropomorphisme est né» (Hild, 1881: 35).

We may not pay Satan reverence, for that would be indiscreet, but we can at least respect his talents.

- Mark Twain, "Concerning the Jews", *Harper's Magazine*, 1899.

4. As facetas teológicas e monásticas do Diabo na Idade Média

Na cultura medieval, eram muitas as teorias sobre o aspecto físico de Satanás, pois os clérigos discutiam arduamente como deveria ou não ser representado o deus do Mal, o que, na verdade, resultava das múltiplas instabilidades que se faziam sentir um pouco por todo o Ocidente medieval. O Diabo no imaginário popular era, muitas vezes, representado como uma figura caricata, o que contrastava com o Diabo descrito pela Igreja. A onipresença do Diabo na cultura medieval é fruto desse imaginário e, por essa razão, a Igreja tentava tornar esta figura mais aterradora. Como podemos constatar ao longo da presente dissertação, a figura antropomórfica do Mal assume diversas facetas no quadro simbólico do Ocidente cristão, remetendo algumas delas para os deuses de outros panteões religiosos.

No entanto, as primeiras explicações relativamente a esta figura serão fomentadas nos meios escolásticos. De facto, os próprios teólogos enfrentaram dificuldades de conceptualização quando procuravam conciliar os ditos do Antigo e do Novo Testamentos. Acima de tudo, estes pretendiam criar um corpo simbólico único, sólido e coerente, perante as múltiplas teologias pagãs, gnósticas e maniqueístas que descreviam, cada uma à sua maneira, o que era o Mal e qual a melhor forma de o representar.

Durante toda a Idade Média, mais precisamente, entre o Concílio de Braga, de 563, e o de Latrão, de 1215, são poucas as declarações conciliares e pontificais relativas à representação do Diabo. Passar-se-ão três séculos e somente no Concílio de Trento, em 1546, serão de novo abordadas estas matérias, visando sobretudo a explicação teológica do pecado original. Ainda assim, os primeiros temas que surgiram entre os Padres da Igreja sobre Belzebu incidem especialmente na crença de que o Diabo teria sido a primeira criação de Deus. Este assunto será abordado posteriormente pelos teólogos e com certas discussões e pontos de vista religiosos sobre a doutrina cristã. Quem era o Diabo? Seria ele a primeira criação de Deus? Como deveriam os cristãos proceder perante Deus? Que razões e comportamentos os levaria a trilhar o caminho do

Mal e o da Verdade⁶⁶? Todas estas questões que foram surgindo ao longo dos debates e Concílios fazem parte da erística dos teólogos.

A exegese bíblica afirma, desde tempos remotos, a existência de Satanás. O demonismo⁶⁷, que vem desde a antiguidade Persa, surge na Bíblia como um argumento de peso da revelação divina: ou Deus ou Satanás, ou Céu ou Inferno. Este dualismo fundamental repete-se assim incessantemente. Se Deus e Jesus, o Filho incarnado, representam o Bem e a virtude⁶⁸, Satanás é, por excelência, a figura que incorpora o Mal e daí a necessidade de delinear uma figura maléfica oposta às figuras que representam o Bem.

Com os escritos dos profetas e a crescente necessidade de criar uma figura má para explicar o problema do Mal, os Padres da Igreja e os papas procuram intensivamente justificar as tragédias da humanidade a partir de uma reflexão sobre as forças demoníacas. Deste modo, na Idade Média, será Lúcifer, enquanto anjo caído, a ocupar um lugar considerável na teologia.

A goécia⁶⁹ nasceu da ameaça do Inferno, mas Lúcifer faz parte integrante, quer da fé, quer do imaginário dos seres bons e maus, inclusive, dos espíritos e animais

⁶⁶ A palavra “Verdade” refere-se a um conceito cristão, na medida em que as exegeses das Escrituras Sagradas eram tidas como a única verdade, pois teriam sido redigidas pela iluminação de Deus. O cumprimento da ideologia e das moralidades cristãs apresentadas na Bíblia levava, segundo os Padres da Igreja, à salvação e, consequentemente, ao caminho da Verdade.

⁶⁷ O demonismo, crença em demónios, é um dos conceitos trabalhados na Demonologia. O estudo dos demónios e de entidades maléficas permitiu aos demonólogos reapropriar divindades e outros seres sobrenaturais das culturas da Antiguidade, sobretudo as pagãs, metamorfoseando-os em demónios na teologia cristã.

⁶⁸ A virtude é a antítese do vício. Desde o séc. XIII que os pregadores falam de sete virtudes que se opõem aos sete pecados capitais. As três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) dizem respeito a Deus directamente ou à acção que aproxima ou afasta o homem de Deus. (Lemaître *et al.* 1994:279-280). Contudo, o tema da natureza da justiça e da injustiça já tinha sido tratado por Platão. No seu livro *A República*, o filósofo grego, em diálogo com Gláucon, aborda as quatro virtudes morais, também conhecidas como cardeais, dizendo que estas se aplicam a todo o conjunto de acção humana. São elas: prudência, justiça, fortaleza e temperança (Plat., *Resp.*, 365a – 383c).

⁶⁹ Quando se começam a distinguir os bons dos maus demónios, opõe-se a teurgia (invocação dos espíritos benéficos) à goécia (invocação dos espíritos do Mal). A junção das duas espécies de espiritualidades, quer boas ou más, pela religião cristã e a demonização dos deuses pagãos relegaram, como era de esperar, a teurgia para o rol das invocações diabólicas (Bologne, 1993:270).

infernais que povoam o mundo no plano cosmológico. Na ontologia, o número de vezes que se aborda a figura do Diabo é eloquente, de tal modo que a figura cristã do Mal aparece quase como imaginário imperativo nas várias culturas da História:

O Diabo?... O fantasma de todos os pavores, o Dragão de todas as teogonias, o Ahriman dos Persas, o Tífon dos Egípcios, o Píton dos Gregos, a antiga serpente dos Hebreus, a serpente heráldica, a víbora das injúrias e blasfémias, a tarasca, a gárgula, a grande Besta da Idade Média e, pior ainda que isso tudo, o *Baphomet*⁷⁰ dos Templários, o ídolo barbudo dos alquimistas, o deus obsceno de Mendés, o bode dos Sabbat (Eliphas Levi, *Dogma e Ritual de Alta Magia*, XV *apud* Dumas, 1971: 14).

A certeza dogmática da existência real de Satanás desdobra-se ao longo dos textos sagrados, que a formulam vigorosamente. Veremos também a denúncia das suas galas e das suas obras na imagética apresentada nas bocas do Inferno⁷¹.

Como verificámos, nas histórias do povo de Israel, *Satan* é uma personagem determinante na crença e fé em Deus. A começar pelo episódio da tentação no Jardim do Éden, no *Livro do Génesis*, prosseguindo com os atentados feitos ao rei David nos livros das *Crónicas*, ou com a descrição da vida de Job no *Livro de Job*, a Bíblia expõe a acção devoradora do Diabo. Ou seja, desde a primeira aparição como serpente tentadora do homem, até ao momento em que é precipitado pelo céu, no *Livro do Apocalipse*, o Diabo inflige o Mal sobre a humanidade. Como Denis de Rougemont afirma, se acreditarmos na verdade da Bíblia, será impossível duvidar um só instante da realidade objectiva do Diabo (Rougemont *apud* Damas, 1971:14).

Nas Escrituras Sagradas, Lúcifer é um anjo caído do céu (Is 14,12-15; Ap 12,9) e, segundo vemos, igualmente salientado na literatura apócrifa (Enoque 7,1-15). Este portador de luz rebelou-se, insurgindo-se contra Deus (Enoque 6,9). No decurso da Idade Média, inúmeras foram as dúvidas dos teólogos, entre outros eruditos da época, acerca desta rebelião. As questões passam pelo desconhecimento relativo ao comportamento de Lúcifer: se este teria agido contra Deus devido à sua tamanha soberba ou, se pelo

⁷⁰ Forma medieval de Maomé (Mafomede) descrito pelo AT como inimigo de Deus, atribuído como ídolo aos Templários.

⁷¹ Ver imagem Bocas do Inferno em Anexos, Fig. 4, p.7.

contrário, esta atitude teria sido deliberada com a permissão de Deus. O primeiro livro da Bíblia relata que Deus proibia a Adão e Eva que comessem os frutos da Árvore situada no centro do Jardim do Éden, pois se o fizessem enfrentariam, como pena, a morte. A serpente, o mais astuto dos animais, disse à mulher: «Não, não morrereis, porque Deus sabe que, no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal» (Gn 3,4-5); portanto, aqui se denota o seguinte: independentemente da vontade divina, o conhecimento do Bem e do Mal vinha da árvore cósmica que Deus plantara no Jardim. O *Livro de Génesis* acrescenta ainda que «vendo a mulher que o fruto da Árvore devia ser bom para comer, pois era atraente de aspecto, e precioso para esclarecer a inteligência, agarrou do fruto (...)» (Gn 3,6) e, de facto, comeu-o. *Satan* incitou, assim, o primeiro homem e mulher a igualaram-se a Deus.

Mais do que um processo de divinização, distingue-se, no texto sagrado, a volúpia. Desde muito cedo que o homem e a mulher sabem que a volúpia decorre do Mal. Segundo muitos teólogos medievais, a volúpia ou concupiscência era a verdadeira razão da queda da humanidade. Ao convencer Adão a provar o fruto da árvore proibida, Eva acaba por estar na origem da consciência do corpo enquanto fonte de prazer.

Por conseguinte, estas são algumas questões que surgem no pensamento intelectual do medievo, assim como outras mais acerca da queda da humanidade. O debate entre os teólogos sobre estes assuntos origina a organização de concílios onde se debatem os problemas e as dúvidas da humanidade perante a existência do Mal.

Early medieval culture in the West was isolated in and dominated by the monasteries, and its diabolism thus drew deeply upon the desert fathers and incorporated admonitions as to how to deal with evil in a rough and unsettled world (Russel, 1986:94).

4.1 A ascese de Lúcifer nas diegeses teológicas

Gregório Magno, papa desde 590 até 604, foi um influente escritor da altura e a mais importante personalidade na transmissão das ideias monásticas do Oriente para o Ocidente. Foi o primeiro monge a tornar-se papa e diferenciou-se dos restantes pelas reflexões monásticas que revestiam o seu trabalho. As suas cartas e obras exegéticas, como o *Livro Regulae Pastoralis*, e, acima de tudo, os seus quatro livros de *Diálogos* mostram-nos a influência de Cassiano e das tradições monásticas do Oriente na teologia cristã. Também os seus comentários ao *Livro de Job*, nos *Moralia*, consistiam em reflexões sobre a natureza da condição humana. Estas obras foram de grande importância na Idade Média, tidas igualmente como manuais de suporte para os estudiosos de demonologia (Russel, 1986:92-93).

Na óptica de Gregório, o Diabo foi a primeira Criação de Deus. Esse era um querubim⁷², o mais alto da hierarquia celestial e assim teria continuado se não tivesse escolhido pecar contra Deus. Este ponto de vista, contrário ao de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, monge sírio que escreveu sobre a teologia mística do cristianismo, tornou-se um pensamento comum na Idade Média, dado que a maioria dos teólogos considerava o Diabo poderoso, o maior de todos os anjos, mais do que qualquer outro querubim ou serafim. Uma vez tendo caído dos céus, Lúcifer entrou nas profundezas (Ap 12,3-4, 7-9). Para Isidoro de Sevilha, os anjos detinham lugares hierárquicos que reflectiam a sua dignidade e poder. A ideia de Isidoro sobre a hierarquia celestial foi profundamente influenciada pelas teses de Gregório e de Pseudo-Dionísio, embora o Bispo de Sevilha concorde com o primeiro quando refere que o Diabo, antes da sua queda, era o *Senhor de todos os anjos* e, após a sua queda, se torna no príncipe dos demónios: “Le diable est vraiment le prince du mal et des méchants, anges et hommes (...)” (Greg., *Job.*, 4, 10-11; *Mor.*, 5, 43).

Este tipo de pensamento punha em causa o dualismo que era respeitado até à data, defendendo a total independência destes seres espirituais - Deus e o Diabo em

⁷² Os querubins, seres celestiais, tinham como função defender os reis e as cidades (Bíblia dos Capuchinhos, 2008:1388, ver nota 14). Trata-se do segundo ser celestial da primeira ordem, composta por três Coros de acordo com a hierarquia celestial de Pseudo-Dionísio que controla o universo e a manifestação da vontade divina (González-Wippler, 1999:64).

pólos diferentes do universo. As opiniões dualistas advinham do gnosticismo, uma corrente religiosa que se cruzou com o cristianismo. Para Prisciliano, bispo de Ávila entre os anos 381 e 385 da era cristã, líder ascético, carismático deste movimento dualista, morto por acusação de heresia em 385, a ideia de que Lúcifer havia sido a mais poderosa das criaturas de Deus não era válida, pois Deus e o Diabo eram seres espirituais adversários. (Pris., *Tratado do Génesis* 1, 1-3, 21-27; *Josué* 16,10).

Se estas perspectivas eram incômodas para alguns superiores da Igreja Romana, o mesmo não acontecia no panorama dos sincretismos orientais da época. Aliás, o gnosticismo detinha as suas raízes no processo de sincretismo eminente nos povos do antigo Oriente, realizados através do intercâmbio económico e cultural entre os mundos grego e persa. “A religião de Zoroastro, com sua visão de mundo dualista, de luta constante e irreconciliável entre o bem e o mal, entre o salvador Ahura Mazda e o demoníaco Angra Mauniu, influenciou os povos vizinhos e gerou diferentes formas de dualismo” (Funari, 2009:69).

Em grande medida, devido talvez aos sincretismos orientais, estima-se que a origem do dualismo grego resulta das visões dualistas da Pérsia, vindo a manifestar-se na filosofia platónica e, posteriormente, no neoplatonismo. O dualismo na civilização helenista ajudou, sobretudo a partir do séc. IV a.C, à compreensão das escrituras hebraicas e, assim, ao entendimento daquilo que seria o judaísmo do Segundo Templo. O dualismo Persa vem influenciar o cristianismo, como vimos no capítulo anterior, nomeadamente a nível da oposição que nele se estabelece entre Deus, fonte de luz, e o Diabo, associado às trevas.

Da luta entre luz/Bem e trevas/Mal, temos, como exemplo, as narrativas dos escritos apocalípticos que constam do Novo Testamento, em que Deus envia a Sua hoste de anjos e o Seu filho, Jesus Cristo, o Messias, ao mundo dos humanos. Os anjos vêm a este mundo dominado por demónios, a fim de pôr um termo ao Mal existente na terra, dando assim lugar a uma batalha escatológica. Outro exemplo são os escritos acerca da perspectiva do trono divino face à humanidade. “Esse elemento misterioso, de descortinar o mundo divino e seus planos mais secretos e incompreensíveis, é fundamental para entendermos o movimento religioso que conhecemos como gnosticismo” (Funari, 2009:70).

Nos primórdios da Idade Média, era comum pensar que um ser maligno nunca poderia ser obra de um Deus benigno. Tanto que, numa das obras menos famosas do poeta cristão espanhol, Aurélio Clemente Prudêncio - que viveu entre o século IV e V – se expunha uma teoria acerca da ousadia do Diabo, comum à maioria dos pensadores, embora Aurélio Prudêncio tenha sido o único autor a escrever sobre a “presunção de Satanás”.

No poemeto *Hamartigenia*, dedicado ao problema da origem do Mal, Prudêncio afirma que o Diabo tentou fazer crer aos outros anjos que ele era autor e criador de si mesmo e que não devia, por isso, a Deus a sua existência, acrescentando ainda que criara a matéria através do seu corpo (Patrologia Latina, LIX, 1007-1078).

Claramente, no texto de Prudêncio se deduz que Lúcifer não acreditava nas suas jactâncias, apenas queria enganar os seus irmãos celestiais. As afirmações de Belzebu, como cuidava o poeta, não passavam de mentiras impudentes a fim de aumentar o seu número de partidários (Prudêncio *apud* Papini, sd: 30-31).

Porém, surge aqui outra questão: como poderiam os anjos acreditar em tais afirmações sendo estes seres sobrenaturais, inteligentes e astutos, sabendo todos que eram obra do Criador? Aqui se debatem as exegeses católicas e as dualistas em torno da origem e da função do Diabo.

Com o tempo e as mudanças de mentalidades, o Diabo tornou-se numa preocupação vital. Este anjo caído começa a deixar de ser visto apenas como um ser espiritual, antagónico de Deus, que, em certa medida, era um elemento necessário para o equilíbrio cósmico. O “Príncipe deste Mundo” surge, agora, com uma nova faceta: o anjo do Mal e das trevas – promotor de todos os nossos males.

O principal anjo rebelde que dirigiu os outros anjos contra Deus e suas hostes celestiais (...) Também conhecido como o príncipe dos poderes do ar. No princípio, antes da sua queda, Satanás pertenceu a quatro dos Coros Angelicais e foi regente dos Serafins, Querubins, Potestades e dos Arcanjos. Considerado igualmente príncipe regente do Coro dos Virtudes. Gregório Magno descreveu-o como um grande anjo, que se cobria com a luz de todos os outros usando-a como vestimenta, superando os restantes pela sua glória e conhecimento (Gregório *apud* González-Wippler, 1999:319-320).

Os quatro grandes teólogos que abordam a temática da queda de *Satan* (Gregório, Isidoro, Beda e Alcuíno) juntamente com os bispos de Espanha negavam as ideias dualistas, em especial aquelas que defendiam a independência do Diabo perante Deus, pois acreditavam que Satanás tinha sido criado por Deus como um anjo bom. Negavam, igualmente, a potencialidade criadora de *Satan* gerar este mundo e, subsequentemente, de introduzir a maldade nos homens com a permissão de Deus. Contestavam ainda a capacidade agentiva de Lúcifer na produção da matéria, isto é, a criação do corpo humano, assim como rejeitavam a teoria de que as crianças eram fruto dos demónios gerados no interior das mulheres. De facto, tanto para os bispos espanhóis como para os teólogos acima mencionados, o universo material e o corpo humano não eram, de modo algum, trabalho de um anjo mau, mas sim de um Deus todo-poderoso. Deus era assim o Pai de todas as coisas e nada de mau houvera produzido nem neste mundo, nem no outro.

E assim se manteve esta linha de pensamento em que Deus era tudo e o Diabo o nada. Só posteriormente, no Concílio de Trento, em 1546, surgem, então, reformulações e questões sobre a essência do Diabo e como era este tido pelos conhecedores da Bíblia (Russel, 1986:95).

Porém, e de acordo com um ponto de vista sociológico, a queda dos anjos corresponde, em grande medida, à queda de algum príncipe ou rei do Médio Oriente. Vejamos assim o texto que nos permite esta alusão, no livro do profeta Isaías:

Como caíste dos céus,
estrela da manhã,
filho da aurora?
Como foste abatido por terra,
ó dominador das nações?
Tu que dizias no teu coração:
Subirei aos céus,
estabelecerei o meu trono
acima das estrelas de Deus,
sentar-me-ei na montanha da Assembleia,
na extremidade do céu;
subirei acima das nuvens e serei semelhante ao Altíssimo.

Infeliz! Foste precipitado no abismo,
no mais profundo do mundo dos mortos (Is 14,12-15).

Pelos versos que precedem o passo citado – em que se narra que os reis acolhem um grande rei que desce ao mundo dos mortos (*Sheol*) – “ (...) É este aquele que fazia tremer a terra e abalar os impérios, que fazia do mundo um deserto, destruía as cidades e não abria prisão aos seus cativos? ” (Is 14,16-17) – se pode depreender que se trataria de um monarca potente: talvez o último rei de Babilónia. O mesmo se passa no *Livro de Ezequiel* em que Deus envia a destruição ao reinado de Tiro (Ez 26,1-21). Naquela época, Isaías pensaria, se assim for permitido afirmar, que um desses reis babilónicos seus contemporâneos podia estar na origem desta queda, talvez o último rei deste Império, tendo em conta a profecia bíblica da nação inimiga do povo de Deus. Poderia então referir-se a Nabucodonosor ou a Baltasar. A despeito de tal evidência, alguns Doutores da Igreja frisam a nomeação «estrela da manhã». Ora, esta estrela, este ser espiritual, na Vulgata é designado por Lúcifer (Papini, sd:33).

O primeiro a reflectir sobre a identificação entre Lúcifer e a «estrela da manhã» foi Orígenes que, no seu livro *Homilias sobre o Livro dos Números* (XII, 4,1-7), afirmou que Lúcifer havia sido outrora um espírito celeste que caíra no abismo por ter querido igualar-se a Deus. Tertuliano, S. Cipriano, Santo Ambrósio, entre outros, aceitaram a opinião de Orígenes e, assim, *Satan*, o membro celestial da corte divina, reconhecido no Antigo Testamento como o acusador da humanidade, foi denominado posteriormente de Lúcifer – “ o portador de luz ” (Oríg., *Hom.*, vol 2., XII, 4,1-7).

4.2 Lúcifer rebelou-se por inveja, ciúme ou soberba?

Pensamos hoje que Lúcifer é um anjo que caiu dos céus pela sua desmedida soberba. No entanto, os antigos Padres da Igreja, os primeiros teólogos, não encontravam no orgulho o motivo da sua queda. Aliás, segundo estes teólogos, o que levou tal Arcanjo a rebelar-se contra Deus foi a inveja, nomeadamente, a inveja do Homem.

Com efeito, S. Justino assevera que Satanás se tornou malvado somente quando incitou a primeira mulher, Eva, à desobediência (Just., *Diál.*, 100,124). A mesma

opinião é partilhada por Santo Ireneu, o primeiro a denunciar a insídia demoníaca contra o par edénico. No seu comentário aos ensinamentos de S. Paulo na *Epístola aos Efésios* (2,2-3), Ireneu afirma que o Diabo era um dos anjos mais poderosos que se tornou apóstata e rebelde em relação à lei divina quando veio a ter inveja do homem (Ire., *Efés.*, 1,10; 5,21,2). Mais tarde, Tertuliano, no seu livro *De Patientia*, (5) afirma que o Diabo deixou-se dominar pela impaciência quando viu que Deus tinha criado o homem à Sua imagem. No seu livro *Acerca da Alma* explica também que a mente do Homem é a estrutura e construção da alma e que, através da mente, o Homem pode discernir se quer praticar o Bem, portanto se quer seguir Deus, ou se, por outro lado, quer seguir o Diabo praticando o Mal (Tert., *Alm.*, 18,5).

Santo Ireneu é o primeiro cristão a tentar escavar mais profundamente nesta misteriosa história do jardim. O bispo de Lyon quer reagir contra a heresia gnóstica, mas ele próprio não escapa a um certo dualismo. Também pensa que Adão e Eva eram crianças inocentes, às quais Deus proibira provisoriamente a árvore do conhecimento, mas sugere que esse «conhecimento» se referia à sexualidade: «Adão e Eva estavam nus no paraíso. E não se sentiam embaraçados porque, recentemente criados, ainda não compreendiam nada sobre a procriação de crianças (...)» (...) para Ireneu este pecado era uma etapa indispensável para a grande «recapitulação», pois, no fim dos tempos, Adão e Eva ressuscitarão na sua integridade de adultos (...) Por um lado, considera que o homem foi criado perfeito; por outro, descreve-o como um ser susceptível de aperfeiçoamento, uma criança fraca e ignorante, entregue, sem defesa, à tentação. Adão «foi facilmente enganado pelo Mentiroso», admite Ireneu, que não separa a queda de Adão da do diabo (Ireneu *apud* Minois, 2004:53).

Não obstante, para os primeiros doutores da Igreja, Satanás era o mais antigo e sábio de todos os anjos. Pelo menos, esta seria uma das opiniões partilhadas por Lactâncio, Justino e Tertuliano. O último acrescenta ainda que o Diabo fora um anjo que saiu puro das mãos do Criador e cuja revolta se deveu à inveja, ao perceber que Deus o havia submetido ao Homem tal como aconteceu com a restante criação. Eis o primeiro pecado do anjo tornado Satanás: a inveja. De seguida, Tertuliano defende que Satanás passou a invejar também Deus e que, por isso, levou o Homem a insurgir-se

contra o seu Criador. Para se vingar de Deus, induz, então, Eva e, como consequência, Adão a comer inadvertidamente o fruto da árvore do Conhecimento, isto é, o fruto proibido pelo Senhor (Tert., *Pat.*, 5).

Por outro lado, Lactâncio defende também que o Diabo, acometido de ciúmes pela escolha de Cristo como filho de Deus e o Messias, acabou por encarnar o Mal. Eis a inveja substituída pelo ciúme. Desta forma, surge uma nova teoria, que não chega porém a triunfar, mas vejamos em que pilares se fundamenta a tese sobre a queda de Lúcifer pela manifestação do ciúme (Lac., *Colr. Dieu*, 13-15, 15,5).

Segundo esta teoria, a culpa de Satanás não se basearia no orgulho (dogma que irá triunfar posteriormente), mas sim, na dor por não ter sido designado pelo Pai como instrumento da encarnação do Verbo. Lúcifer, como ser mais alto e perfeito da hierarquia celestial, manifestou tristeza e repulsa perante tal escolha, destinada a exaltar o homem, tão inferior a ele. A dor suscitou o ressentimento e do ressentimento veio o ódio de onde, por fim, nasceu o desejo de rebelião.

Na revolta de *Satan* teria havido, por conseguinte, um elemento de orgulho, mas, segundo esta tese, o verdadeiro princípio da queda teria sido o desejo de poder unir-se à essência divina, ao Verbo. No entanto, esta fundamentação teológica não subsistiu devido à doutrina da Redenção. Segundo a dogmática ortodoxa, a Encarnação tem como pressuposto o pecado original, a queda de Adão que é bem posterior à de Lúcifer.

A Encarnação implica uma manifestação corpórea e o Diabo, como anjo, não tinha corpo. Na Encarnação prevê-se a morte do Messias e, neste caso, um espírito puro (anjo) não podia ser morto (Papini, s/d: 43-46).

Francisco Suárez, jesuíta e jurista, influenciado pelas doutrinas debatidas no Concílio de Trento (1545-1563), reformulou a sua tese em que defendia o facto de Satanás não ambicionar algo que já detinha por atribuição natural. Com uma base conceptual mais cuidada, alega que o Príncipe das Trevas⁷³, ao ver-se destituído em prol dos homens, revoltou-se e, com ele, outros tantos anjos rebelaram-se contra Deus, gerando-se uma tremenda e terrífica guerra nos céus (Papini, s/d: 46-47).

Embora as alegações de Suárez possam parecer “amistosas”, encontramos-nos novamente perante enigmas. Como poderia Satanás tomar conhecimento, antes sequer

⁷³ Ver Apêndice II, p.43.

da sua descida à Terra, de um mistério que só deveria ser desvendado após o pecado de Adão? (Papini, s/d:47).

Só com os escritos de Orígenes aparece a teoria hoje dominante, a do orgulho. No entanto, a reflexão mais completa acerca da queda de Lúcifer surge com S. Gregório Magno que explica o dogma da queda do Arcanjo que ainda hoje nos é ensinada.

O papa Gregório, nos seus sermões, defendia a tese que a queda dos anjos não tinha sido trabalho de Deus, pois nada na Sua natureza era de origem maligna. A única pré-condição que poderia estar na génese da queda dessas criaturas celestes seria o livre-arbítrio concedido por Deus aos anjos e aos homens. Portanto, os anjos caíram de livre vontade, na sua revolta contra Deus, uma vez que podiam sempre escolher entre fazer o Bem ou o Mal. Deste modo, o Diabo foi criado como sendo capaz de discernir entre as duas forças antagónicas. Segundo Gregório, foi o pecado do orgulho⁷⁴ que fez o Diabo cair, o orgulho, fundamentado pela inveja do poder do Senhor. Foi ainda este orgulho que o levou a tentar o primeiro casal, levando-o à desobediência, assim dando origem à queda da humanidade.

Como Santo Agostinho, Gregório Magno defendia o livre-arbítrio, ou seja, a capacidade de escolher entre boas ou más acções. Neste capítulo, mais adiante, abordar-se-á o problema do livre-arbítrio trabalhado por Santo Agostinho

Gregory's position firmly established the view that Satan fell at the beginning of the world rather than after the creation of humanity and that his sin consisted in pride and envy of God. His envy of humanity, which led him to tempt Adam and Eve, arose later from his envy of God (Gregório *apud* Russel, 1986: 97).

O papa usava uma pluralidade de nomes para nomear o Diabo. Muitas vezes chega a nomeá-lo como “*o antigo inimigo da raça humana*”. Para ele, os anjos que caíram com Satanás perderam os seus corpos celestiais, passando a ser constituídos por sombras. De facto, este teólogo enriquece as suas teses e fundamentações teológicas

⁷⁴ Gregório Magno: Teólogo responsável pela compilação dos sete pecados capitais – a soberba, a avareza, a inveja, a gula, a ira, a preguiça e a luxúria na cultura cristã do Ocidente. A descrição dos pecados já tinha sido apresentada por Evagrius Pontikos, monge da comunidade monástica do Baixo Egipto, que escrevera sobre as oito tentações a que estava sujeita a humanidade, por volta de 375 d.C. [History Television Network Productions. (Producer). *Seven Deadly Sins – Pride*. (2008), DVD].

com imagens de Behemot e Leviatan no intuito de tornar a figura do Diabo mais monstruosa, usando-as para exemplificar o seu pensamento. Contudo, não utiliza muitas vezes o nome Lúcifer pois sabe que esta nomeação pode ser uma outra forma de apelidar Cristo. Visto que todas as criaturas celestiais são como Deus, portadoras de Luz, e uma vez tendo o Diabo caído dos céus, rebelando-se contra Deus e os seus semelhantes, então esse não podia ser visto como representante da Luz. Além disso, Jesus Cristo simboliza a manifestação terrena da luz divina (Greg. M., *Mor.*, livro 28; 29,15; 32,16-17).

Também Isidoro recorre a uma lista variada de nomes das culturas greco-romana e hebraica para denominar o Diabo (Diana⁷⁵, Saturno, Bel⁷⁶, Belphegor⁷⁷, Belzebu, Belial, Behemot e Leviatan). O teólogo utilizava ainda estes nomes para designar *daimones*, ou seja, espíritos ou demónios. Na Idade Média, este termo já era conhecido entre os eruditos e revelado aos populares como espíritos – entidades malignas. Segundo Isidoro, o termo grego *diabolos* definia a acção “escorregar para baixo”, pelo que a própria palavra remetia para a queda de Lúcifer, pois o Arcanjo poderia ter escolhido viver na abóbada celeste, mas, em vez disso, caiu pela sua soberba (Isid., *Ety.*, 7; 8).

Com o passar do tempo, os temas abordados nos Concílios durante a Idade Média deixam de estar centrados na boa ou má essência da figura de Lúcifer, emergindo, assim, outros problemas de índole dogmática como o problema da sexualidade e o enigma das possessões demoníacas.

Santo Agostinho, padre eclesiástico, foi um dos primeiros a abordar o tema da possessão. Na *Cidade de Deus*, o bispo de Hipona, quando se refere ao último juízo, afirma que Satanás e seus demónios, tendo conservado os seus corpos de ar e de luz, arrastavam os humanos para o Mal de muitas formas, tendo ainda, como objectivo, afastar os homens da Igreja: “Mas o aprisionamento do Diabo consiste em não lhe ser

⁷⁵ Por vezes, o Diabo era denominado por intermédio de um nome feminino. Tal deve-se em parte ao sincretismo religioso cristão, em que os deuses de outros panteões religiosos eram considerados demónios ou manifestações do Diabo. Temos como exemplo, em Roma, Diana, a deusa da Lua e da Caça. Em latim, o termo *Lūcifēra* derivado de Lúcifer significa Lua. Logo, Lúcifer representa, de igual modo, a Lua, a noite, e personifica, através do termo *Lūcifēra*, as forças da deusa Diana.

⁷⁶ Ver Apêndice II, “Baltesassar”, p.24.

⁷⁷ Ver Apêndice II, p.25.

permitido que exerça todo o poder de tentar de que é capaz para arrastar pela força ou pela manha os homens para o seu partido, quer coagindo-os violentamente, quer enganando-os manhosamente” (Agos., *Civ.*, vol.3, cap.8, p.2008.)

Santo Agostinho adverte igualmente para a existência de demónios, como os súcubos⁷⁸ e os incubos⁷⁹, que podiam ter relações sexuais com os homens e as mulheres, conferindo-lhes ímpio e desmesurado prazer e, por vezes, conduzindo-os à morte. Segundo o autor, todos os demónios e os humanos pecadores estarão confinados ao fogo da Geena (Agos., *Civ.*, vol.3. cap.10, pp. 2163-2165).

A sexualidade associada ao Diabo é, sem dúvida, uma das reminiscências do deus pagão Pã. A crença neste deus grego está fortemente ligada às formas cristãs de culpabilidade de cariz sexual e desempenhará um papel importante na caça às bruxas, na época da perseguição da feitiçaria na Europa que irá ser abordada mais à frente neste capítulo. Trata-se, portanto, de uma crença legitimada pelas polémicas da sexualidade na religião cristã, debatidas pelos principais teólogos escolásticos, tais como Isidoro de Sevilha e, mais tarde, por outros nomes como Alberto Magno e Tomás de Aquino, tendo estes últimos desenvolvido a suas teses ao longo do séc. XIII. No entanto, relativamente à actividade sexual do Diabo, Aquino é o autor que vai recusar a possibilidade procriadora do Senhor do Mal (Minois, 2003: 45-46).

4.3 O Príncipe deste Mundo

De acordo com a religião cristã, Lúcifer é o príncipe deste mundo, dominando a humanidade desde o advento do pecado original até ao momento em que sucederá a salvação (Russel, 1986: 98). Mas será que o Diabo, após a Redenção, irá ter a mesma influência sobre os crentes e os infiéis?

Defende Agostinho que o baptismo é a principal fonte de redenção da humanidade. No entanto, afirma que, de forma alguma, pode o baptismo eliminar o pecado em que fomos gerados. Gregório, por sua vez, não fala do baptismo como forma de redimir o homem da sua condição pecaminosa, tanto que sugere outra resposta: Deus

⁷⁸ Ver Apêndice II, p.49.

⁷⁹ Ver Apêndice II, p.39.

não deu ao Diabo poder para interferir no destino da humanidade. Tal facto é visível, por exemplo, no *Livro de Job*, no qual Satanás é obrigado a admitir Deus como a única e verdadeira autoridade: “Então, o Senhor disse a Satan: «Pois bem, tudo o que ele possui deixo-o em teu poder, mas não estendes a tua mão contra a sua pessoa.» E Satan saiu da presença do Senhor.” (Jb 1,12) Podemos observar, pelo passo bíblico citado, que, embora atormentasse Job, o Diabo apenas podia feri-lo e maltratá-lo sob permissão do Senhor (Agostinho, Gregório *apud* Russel, 1986: 98).

Santo Agostinho transformará de maneira subtil essa visão do combate cósmico, ao defender que o Mal foi permitido por Deus apenas para que dele pudesse emergir o Bem. O pecado faz efectivamente parte da estrutura do universo, mas para quem tem a graça, os efeitos decorrentes dessa estrutura são relativamente benignos. Por outras palavras, para o bispo de Hipona o mito cósmico de Satanás faz parte do «plano divino» que deve conduzir à Redenção. No seu sistema de pensamento, o Diabo é apenas um instrumento de correcção dos erros e desvarios humanos, ou seja, o inimigo de Deus não passa de um meio de conversão (Agostinho *apud* Muchembled, 2003: 22)

Gregório considera que *Satan* se limita a cumprir ordens, pois permanece sob a presença de Deus estando sujeito à Sua vontade e poder. O Diabo apenas desvia os homens do caminho de Deus, induzindo-os a praticar o Mal; no entanto, não pode decidir por estes que caminho devem eles escolher. Com os seus poderes, o Diabo pode iludir os homens, transformando-se e transfigurando-se nos elementos, animais ou pessoas que quiser para os desencaminhar e fazê-los pecar contra Deus.

Il faut chercher avec soin comment Satan peut se présenter au milieu des bons anges, lui qui, jadis condamné en raison de son orgueil, se trouva déchu de leur condition. C’est avec raison que L’Écriture le montre au milieu d’eux, car en perdant la beatitude, il a conserve une nature semblable à la leur (...) il est soulevé néanmoins par la condition de sa nature subtile (Greg. M., *Mor.*, livro 1 e 2; 2,4).

Para o teólogo, Deus responde ao Diabo de quatro formas diferentes: 1) repreende-o pelo seu pecado; 2) é justo para com os eleitos de modo a contrariar as

injustiças do demónio; 3) permite a sua acção para testar a virtude e rectidão da humanidade; 4) proíbe-o de tentar os homens que virtuosamente demonstraram a sua fé. Portanto, Deus é responsável pela criação do cosmos, pelo que é Ele que permite e restringe o Mal. Deus sabe que os eleitos não caíram em tentação; por conseguinte, não fornece ao Diabo o poder real ou supremo para interferir com toda a humanidade (Greg. M., *Mor.*, livro 1 e 2; 2,12-16).

Alcuíno defende também a tese de que o Diabo é o príncipe deste mundo. Para Alcuíno, o Diabo reina na terra pelo facto de dominar os humanos pecadores, ao contrário dos dualistas, que defendem que Satanás é o criador do mundo. Segundo este autor, o mundo divide-se em duas partes: uma pertencente a Jesus Cristo, que comanda os cristãos e os justos; a outra dominada pelo Diabo que domina as populações pagãs, heréticas e os católicos pecadores (Alc., *Comm.*, *Apoc.*, 4,6-7 *Jo.*, 4,23; 6,35).

O papa Gregório compõe uma teoria acerca da acção do Diabo sobre a humanidade com base nos ensinamentos de Cassiano e de outros monges: em primeiro lugar, afirma que todas as tentações e pecados são obra do Serafim⁸⁰; de seguida, defende que este manobra as mentes humanas, injectando-lhes, por assim dizer, ideias ou sugestões. Estas ideias provocam respostas de prazer e deleite, pois estão assentes nos desejos que fazem os humanos cair em tentação, ou seja, estes caem e acabam por pecar. A este processo, o papa chama de truque diabólico. Ainda assim, avisa que quanto mais os homens levam uma vida justa, mais o Diabo os tenta (Greg. M., *Mor.*, livro 1 e 2; 2,8,2,18).

Mas surge de novo uma questão: como poderia Deus, um ser tão bondoso e misericordioso, permitir as perversidades do Diabo?

De um modo ousado, Gregório defendeu a sua teoria comentando o passo bíblico “No dia seguinte, apoderou-se de Saul um espírito maligno enviado por permissão de Deus (...)” (1 Samuel 18,10). Admite, pois, que este espírito mau provinha do Senhor. Tratar-se-ia de um espírito maligno, pois o seu desejo incidia na vontade de fazer mal a Saul, embora viesse sob o comando de Deus. Assim, de acordo com o seu ponto de

⁸⁰ Gregório Magno, papa dos finais do século VI, realizou uma concepção hierárquica do reino de Deus, dividindo as cortes celestiais em nove estratos ou coros, sendo o estrato mais elevado ocupado pelos Serafins, influenciado, de certo modo, pelas teses de Dionísio, o Areopagita. Esta noção propagou-se pelo Ocidente, induzindo certos autores a pensar que Lúcifer, sendo intitulado pela Bíblia como o maior de todos os anjos, pertenceria ao primeiro coro como Serafim (Muchembled, 2003:22-23).

vista, Satanás é injusto, mas o poder que lhe é concedido por Deus apenas é usado para promover justiça entre os humanos. Na sua teoria, as tentações provocadas pelo Diabo são o resultado da alienação da humanidade em relação a Deus, desde o pecado original.

(...) the Devil really has dealt the human race a terrible blow in tempting us to original sin, which is the alienation of humanity from God. For Gregory original sin is a historical event, but it is also a metaphor for this fundamental alienation. The Devil is par excellence the alien, the other, the stranger, measurelessly removed from the reality, love, being, and glory of God. His chief hope is to make us also strangers to God, and original sin is the token of his success (Russel, 1986: 101).

O processo de alienação, acima descrito, pode traduzir pilares fundamentais de estruturação e de organização de uma sociedade. É com base neste processo de alinação que os Padres da Igreja explicaram aos cristãos a hierarquização religiosa e social. Nesta linha de pensamento, a hierarquia divina promove uma organização social específica que conduz à expansão territorial e todos aqueles que nela não participarem são denominados de inimigos, infiéis ou filhos do Diabo.

A ideia de salvação universal, a única realmente moral, defendida por Orígenes e Gregório de Nissa, foi sempre condenada pela Igreja. De acordo com os Evangelhos, Jesus era claro quando mencionava que os maus estavam reservados à Geena. Neste lugar de destruição, expostos à ira de Satanás, são condenados todos aqueles que não são cristãos (Morin, 1970:201).

Segundo alguns teólogos, Satanás, fazendo parte do processo de alienação da humanidade, é capaz de desviar-nos do caminho de Deus com paixões e luxúrias. Contudo, Isidoro e Gregório concordavam num aspecto: a alma dos homens pertencia somente a Deus. Cabe a cada homem dirigi-la num bom ou num mau sentido. Portanto, os que seguiam Jesus representavam, desta forma, o seu corpo místico; por outro lado, os pecadores faziam parte do corpo do Demónio, pois eram considerados membros da sua acção (Russel, 1986: 102).

Deste modo, o processo de alinação da humanidade constitui-se como um dado cultural significativo na cultura ocidental cristã, dado que assenta na noção de culpa individual. Na Idade Média, o homem sentia que fazia parte integrante do cosmos, uma

vez que o combate entre as forças cósmicas, ou seja, entre as forças do Bem e as do Mal, se inicia no interior de cada indivíduo. Somente as acções dos homens é que podem ditar o caminho que cada indivíduo escolhe como seu: ora representa o Bem ou o Mal.

4.4 A figura do Anticristo na Terra

A figura do Anticristo⁸¹ é também um dos temas centrais da Idade Média que está intrinsecamente ligado à representação das facetas e das manifestações do Diabo na terra. O Anticristo é entendido como adversário da Providência que surge em tempos de crise e instabilidade espiritual.

The most dangerous aspect of the Antichrist figure is his seductive power, emanating as it does from a recognizable entity which looks like a human being. Whether we believe in the historical reality of this figure or whether we understand it as a manifestation of an evil that is sensed to be existent in the world, the site of its visual power lies in his human form. In exegetical terms the nature of Antichrist was both recognizable and disguised. It is in this inherent paradox that the fascination of the image lies, exercising a persistent, even haunting influence on our imaginations (Wright, 1995:1).

Todos os pecadores representavam membros do corpo de Lúcifer, podendo, deste modo, ser considerados, nesta época, Anticristos. De acordo com as mentalidades, na era medieval, os pecadores, especialmente os heréticos e os judeus, eram tidos como filhos do Diabo, logo, eram encarnação do Anticristo. O Anticristo é a idealização de uma personagem que representa, por excelência, a tirania, pelo que tanto podia ser entendido uma entidade sobrenatural, um representante do Mal que lutava em conjunto com Satanás na batalha final, ou até como uma metáfora usada para simbolizar e representar uma instituição da época. As figuras de Satanás e do Anticristo unem-se com frequência, o que permite ao papa Gregório, nas suas teses, fazer equivaler os pecadores a membros do corpo do Anticristo: ao representarem a corporização de todos

⁸¹ Ver Apêndice II, p.21.

os pecados, os pecadores representam também o próprio Lúcifer (Greg. M., *Mor.*, livro 29, 15,17-18).

Na arte medieval, o Anticristo adquire visibilidade ao surgir como uma figura de aparência humana que manifesta um amplo poder de sedução sobre os espíritos dos homens. É pois concebido como um sinal de desígnio do Juízo Final, bem como a representação do Mal sob a forma de homem.

Sem qualquer exagero alegórico, a representação imagética desta figura constitui um conjunto de reacções e respostas da arte às mais diversas perturbações históricas e sociais. Deste modo, era comum, na cultura medieval, o Anticristo ser concebido como “filho da Perdição” (Wright, 1995:1-2).

Na verdade, o Anticristo podia ser a encarnação de Satanás, o filho do mesmo, ou ainda, o líder dos exércitos do Maligno. Com isto, podemos ver que a ideia sobre a figura do Anticristo, na Idade Média, assenta em duas grandes dimensões: se, por um lado, todos os pecadores são filhos do Diabo, então todos são Anticristos; por outro lado, se a figura do Anticristo pode representar uma personagem específica também pode simbolizar uma instituição. De facto, o *Livro do Apocalipse* diz-nos que, depois da Besta terrestre, vem a Besta que subia do mar Mediterrâneo, falando ainda de uma outra Besta que subia da terra, da Ásia Menor. Este livro bíblico parece referir-se, assim, aos círculos onde se propagava o culto do imperador e do poder romano (Ap 13,11-18).⁸²

A visão medieval da figura do Anticristo como indivíduo tornou-se, quer na literatura, quer na teologia, mais dramática e apta à especulação escatológica do que propriamente a personificação de actos contínuos de malvadez (Russel, 1986:103).

Entre alguns escritores da época, debate-se que o Anticristo seria a forma que Lúcifer assumiu na sua última batalha contra Deus (Greg. M., *Mor.*, livro 29,15; livro 32,26, 28,47-51).

Isidoro de Sevilha, na sua obra, *Etimologias*, defende que a palavra Satanás significa, em latim, “transgressor” ou “adversário”, o mesmo acontecendo com o termo Anticristo, que, em grego, significa “ser contra Cristo”, o mesmo que quer dizer em latim. Vejamos:

⁸² Ver também notas 11 -18 em *Ap* da Bíblia dos Capuchinhos, p.2044.

Llámase así al *anticristo*, porque habrá de venir contra Cristo. Anticristo no significa – como creen algunos ingenuos - que vaya a venir antes de Cristo y que Cristo se presentara después de él. No, no es eso. En griego “anticristo” viene a significar lo que en latín «contrario a Cristo», ya que *anti*, en griego equivale en latín a «contra» (Isid., *Ety.*, libro 3, v. 11).

Na Idade Média, o Anticristo era também o judeu: acreditava-se que o judeu escondia uma fisionomia semelhante à do Diabo. Como os judeus haviam participado na morte de Cristo, eram das figuras mais odiadas da cultura medieval com associações claras ao Demónio.

Na era medieval, também era comum identificar a representação da figura do Anticristo com o papado da Igreja Católica. Esta associação deve-se, em parte, à revolta dos crentes contra os papas da Igreja Católica Romana que ostentavam visivelmente grandes luxos, contrastando, assim, com os ideais religiosos defendidos pelas doutrinas que pregavam às populações (Russel, 1986:103).

(...) Antichrist will have many ministers of His evil; many of them have already gone forth into the world, such as Antiochus, Nero, Domitian. In our own time we know there are many Antichrists. Any layman, cleric, or monk who lives in a way contrary to justice, who attacks the rule of his order of life, and blasphemes the good, he is an Antichrist, a minister of Satan (McGinn *apud* Wright, 1995:23).

Essencialmente, o Anticristo é representado e descrito como um enganador. Este é, claramente, a personificação do “outro” - aquele que não faz parte da religião cristã. Desta forma, o Anticristo, poderoso e perigoso, é amplamente representado na medievalidade como um contrário, uma subversão e inversão natural de Cristo e seus atributos (Wright, 1995:3).

Gregório Magno argumenta que, no panorama da Redenção, o papel de Cristo reforça-se, afirmando que, antes de Jesus vir à terra, devido ao pecado original, o Diabo possuía todos os humanos por direito. Subsequentemente, após a vinda de Cristo, Lúcifer tem na sua posse apenas os infiéis e os pecadores. Embora a natureza da reconciliação com Deus e seus efeitos seja uma questão central na teologia cristã, era de

consenso geral, de acordo com o pensamento eclesiástico medieval, que o resultado do pecado original fizera com que toda a humanidade estivesse à mercê do poder do Diabo (Grég. M., *Mor.*, livro 3,29; livro 7,46).

Tendo em conta o papel do Filho de Deus, a reconciliação com Cristo livra-nos do poder de Satanás. Eventualmente, surge outra questão: por que razão escolheria Deus meios tão estranhos para a salvação da humanidade?

Deus podia forçar o Diabo a perder a sua força ou podia usurpar os seus direitos. Partindo desta linha de raciocínio, se Deus tivesse concedido ao Diabo direitos reais em todas as circunstâncias, bastaria apenas revogá-los, e, com isso, o doloroso drama da Encarnação e da crucificação poderia ter sido evitado. Contudo, estas alternativas consideram-se impróprias para Deus. Isto porque, no pensamento cristão, Deus chegaria ao Diabo não pela força, mas sim, por um julgamento justo. Por outro lado, se Deus tivesse, de facto, concedido ao Diabo o poder de nos afligir, então, nesse caso, o problema da punição não existe entre o Diabo e Deus. O poder de *Satan* sobre nós constituiria um castigo de Deus. Por outras palavras, o Diabo seria a arma utilizada por Deus sobre a humanidade pecadora (Russel, 1986:105).

Porém, existe igualmente a possibilidade baseada na teoria do resgate descrita por Beda e também por Anselmo, de Deus escolher resgatar a humanidade do Diabo.

Na teoria do resgate, Deus parece entregar o Seu filho ao Diabo, mas, na verdade, o sacrifício e martírio de Cristo são a única forma de redimir a humanidade. No entanto, os Padres da Igreja apresentam também a teoria do sacrifício segundo a qual, apenas Cristo, por ser filho de Deus, poderia ter suportado tamanhas adversidades com o objectivo de salvar a raça humana. Dado que todos os humanos são corrompidos pelo pecado, só o Filho de Deus poderia ser sacrificado. Tanto uma teoria como a outra surgem antes de Anselmo de Cantuária. Embora Anselmo e Beda partilhassem ideias direccionadas em prol da teoria do resgate, a teoria do sacrifício foi a que permaneceu ao longo da Idade Média nos meios eclesiásticos (Bed., *Hom.*, 2,1).

De facto, inúmeras foram as teorias que punham em prática a reflexão sobre a Encarnação e o papel do Cristo perante a humanidade. Também a crença de que Jesus havia descido ao reino dos mortos constitui uma outra inquietação que se foi debatendo ao longo da época medieval. A ideia de que Cristo ressurgiu da morte após a ressurreição vai ao encontro de certas dúvidas levantadas por passos quer do AT quer do

NT. Na comunidade cristã primitiva acreditava-se que Jesus descera até aos mortos entre a sexta-feira Santa e o Domingo de Páscoa.

São as comunidades judaicas da Palestina que expressam, com maior ênfase, a ideia da descida de Jesus Cristo ao submundo dos mortos, ao contrário da tese partilhada pelos neoplatónicos segundo a qual Jesus se elevou através das esferas celestiais. Segundo os primeiros cristãos, Jesus confrontou e derrotou os poderes da morte. Esta noção foi utilizada, desde cedo, para explicar o destino daqueles que morreram antes da Encarnação. A ideia da descida de Jesus ao submundo para salvar os que viveram antes da sua vinda à terra é estabelecida no século XV através dos comentários na *Patrística*, da literatura homilética e da liturgia acerca do Sábado Santo. Contudo, os Padres da Igreja estavam incertos em relação à salvação de todos os justos, indagando-se se apenas teriam sido salvos os hebreus virtuosos, dado que se tratavam do povo eleito de Deus (Russel, 1986:106-107).

Orígenes, Cirilo de Alexandria, Agostinho de Hipona e Gregório de Nazianzo argumentam que Cristo, ao descer ao mundo dos mortos, pregou pelos pagãos que se haviam convertido em vida e pelos que, de algum modo, tiveram uma vida boa de acordo com os cânones e moral cristãos. Gregório Magno reflecte sobre esta questão e aceita este argumento, senão de que outra forma se poderia explicar a salvação de Platão, assim como a de Abraão? (Russel, 1986:107).

O relato dramático da descida ao submundo é conhecido como “*descensos ad inferos*” e foi adicionado ao livro apócrifo *Actos de Pilatos* ou *Evangelho de Nicodemos*, no século VII. Este livro apócrifo, juntamente com os credos, sermões e a liturgia, ajuda a transpor uma ideia mais dramática da descida ao mundo dos mortos, o qual se designa, inclusive, de bocas do inferno (Russel, 1986:108).

Segundo este evangelho, Jesus Cristo enfrenta a morte, o Inferno e o Diabo, destruindo as portas do inferno e conseguindo, triunfantemente, resgatar os justos que leva Consigo para os céus. A batalha dramática entre Jesus e o Diabo nos portões infernais exemplifica melhor a teoria do resgate do que propriamente a teoria do sacrifício, ressalvando, deste modo, a razão pela qual a teoria do resgate permaneceu a nível do imaginário popular. Apesar de ter sido uma teoria debatida nos meios teológicos não é esta que prevalece. É a teoria do sacrifício que vinga sobre a teoria do resgate, uma vez que exemplifica de melhor forma o papel do martírio e do sofrimento

que Cristo passou para redimir a humanidade: “Because of his jealous and proud refusal to kowtow to the new child, Satan was expelled from heaven to earth, where he now obsessively tortures the descendants of his rival, Adam” (Mobley, 2005:109).

Na primeira rebelião de *Satan* em que este tenta o casal edénico a comer o fruto proibido, Deus lança Lúcifer à escuridão eterna. Embora o Diabo se encontre aprisionado, ainda assim, sob permissão de Deus, vagueia pelo mundo, fomentando a ruína e a destruição das almas. A segunda derrota de Satanás é conseguida por intermédio da Encarnação de Cristo; a terceira pela resistência de Cristo à tentação do deserto; segue-se a quarta derrota de Lúcifer, dada a paixão de Cristo por Deus e pela humanidade, desde o episódio do Jardim do Éden à crucificação; a quinta derrota é marcada pela descida de Jesus ao submundo; a sexta, pela ressurreição de Cristo e, por fim, Satanás é derrotado para sempre na batalha final - no Apocalipse. Todos os esforços de *Satan* e suas rebeliões contra Deus e o seu Reino estão inflexivelmente condenados (Russel, 1986:108).

Aliás, a primeira e a última batalha do Diabo são, na iconografia e até mesmo na arte em geral, representadas do mesmo modo nesta época.⁸³ As descrições recorrem à imagética dos mitos de combate cósmico, conhecidos por psicomaquias medievais.

Os primeiros escritores medievais defendiam que Satanás nunca poderia, de modo algum, ser salvo. Em primeiro lugar, nem Lúcifer nem os anjos que com ele caíram dos céus escolheram ser salvos, pois, longe de se arrependerem, o seu pecado levou-os para uma trajectória irreversível: o caminho da destruição. De seguida, os anjos, pela sua natureza, são dotados de capacidades e poderes extraordinários, logo, a sua queda é mais pecaminosa do que a dos homens. Em terceiro lugar, estes escritores defendem os anjos como seres puros, espirituais, pelo que é impossível justificarem a sua queda com a fraqueza do corpo. Por fim, a humanidade pode referir ter sido enganada por um anjo caído, ao passo que o Diabo não pode responsabilizar ninguém, pois é ele o causador de todos os pecados. Desta forma, Gregório Magno refere que não existe esperança alguma para Lúcifer (Grég. M., *Mor.*, livro 4, 4-7).

A importância da teoria de Gottschalk (804-868/869) para o tema da salvação assenta na controvérsia que levantou acerca da predestinação. Gottschalk foi um monge

⁸³ Ver em Anexos, Fig. 15, a imagem *A Besta que vem do mar*. Figuração do Apocalipse de Bamberg, séc.XI, Biblioteca Nacional, p.18.

da arquidiocese de Reims, que viajou para Fulda, onde encontrou o estudioso e filósofo carolíngio Rábano Mauro. Embora os oponentes de Gottschalk tenham enfatizado a teoria do livre arbítrio, este monge insistia na necessidade absoluta da graça divina. Como resultado do pecado original, defendia o monge, nós somos incapazes de utilizar o livre arbítrio para outra coisa que não seja o pecado. Por conseguinte, na sua teoria, apenas temos o que se chama de *libertas peccandi*. Somente quando Cristo concede a Sua graça é que temos a liberdade de fazer o Bem, para que sejamos salvos. Concluindo, sem a graça divina, estaremos para sempre condenados.

Para este monge, Deus já havia destinado o Diabo e todos os que com ele caíram à morte e à danação eterna. Também condenados à perdição estavam os homens ímpios que formam, juntamente com os demónios, o corpo do Maligno. Segundo Gottschalk, Deus conhece toda a eternidade, tanto os males cometidos pelos demónios como o castigo que estes merecem (Gottschalk, *Praed.*, 121,11-80).

Gottschalk acreditava na predestinação. Defendia que Cristo tinha vindo à terra com o intuito de salvar apenas os eleitos. A sua tese foi condenada nos concílios, pois os restantes teólogos defendiam que Cristo veio à terra para salvar toda a humanidade e não apenas um grupo restrito de pessoas. Diziam ainda estes teólogos que, se Deus destinasse o Mal, assim como os castigos para os ímpios, então, neste caso, nem o Diabo, nem os humanos eram responsáveis pelos seus pecados. Assim, o Diabo – símbolo da oposição a Deus e ao Seu Filho – não tinha uma função real. Perante tais argumentos, a maioria dos teólogos decidiu não seguir a teoria da predestinação defendida por Gottschalk (Gottschalk, *Praed.*, 125,65-474).

Com base nestas teologias, o Anticristo é assim o oposto do Cristo e, como tal, é entendido como o falso profeta. A primeira referência que lhe é feita surge no *Livro do Apocalipse*, no qual ele é representado como um monstro de sete cabeças oriundo do mar. O Anticristo é o agente de Satanás na terra, atormentador da Igreja e dos seus valores, ou seja, o contrário do Cristo (Wright, 1995:4): «Depois vi uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres tinha sete coroas, e sobre as cabeças nomes blasfemos», (Ap 13,1).

A imagística do Diabo no *Livro do Apocalipse* é, ao longo da Idade Média, utilizada para referir e descrever o Anticristo. Deste modo, nessa época, a figura do Anticristo é comumente representada como um monstro que ascende do mar,

assolando a terra e maldizendo Deus e os Seus fiéis. Esta é a figura que luta ao lado de Satanás e tem o poder de prever o futuro. Na sua vinda, o Anticristo atormenta os homens, forçando-os a adorar a sua imagem de sofrimento e morte, marcando-os com o número da Besta (666) nos seus corpos. A representação visual do Anticristo integra a tradição medieval da ilustração do advento bíblico do Apocalipse nas artes (Wright, 1995:6-8).

A figura do Anticristo no *Livro do Apocalipse* é commumente utilizada como forma de criticar e representar o império romano e o papel do Imperador. Mas não só, pois esta figura também foi usada, em plena Idade Média, para criticar e figurar o apego da Igreja ao poder, à riqueza e aos bens materiais.

The original text of the Book of Revelation with its veiled invective against Rome and the role of the Emperor, and in particular its eschatological tone, was rendered politically acceptable by the exegesis of Ticonius, a North African Christian, writing around 385 (...) This rule of recapitulation was taken up by Augustine in the fifth century; he was particularly anxious that the symbols of the Apocalypse be interpreted with care. In the closing chapters of the *City of God*, he warned against seeing these symbols as revealing a progressive historical movement towards Doomsday (Wright, 1995: 9).

Na Idade Média, os artistas que se encarregavam da iconografia do Anticristo conciliaram o texto e a imagem no âmbito de uma síntese criativa na qual a natureza maléfica desta figura é revelada por sugestão ao leitor (Wright, 1995:51).

As figurações do Anticristo, sobretudo na tradição iconográfica desenvolvida entre os séculos X e XII, estabelecem claras associações simbólicas com os inimigos da Igreja, nomeadamente, os judeus e os muçulmanos. A figura do Anticristo, o falso profeta, é concebida a partir de cânones artísticos muçulmanos, servindo de mote a concepções e associações negativas àquela mesma cultura e sociedade (Wright, 1995:55).

4.5 O papel do Diabo nas religiões árabes

No judaísmo e no islamismo, o papel do Diabo é mais moderado. No Islão, a figura do Mal é apelidada de *shaitan* (*Satan*). Trata-se de um ser de fogo poderoso que rejeitou sujeitar-se a Adão, um ser feito de terra e, como tal, hierarquicamente inferior. Esta é a razão pela qual *shaitan* foi expulso do céu e, desde então, incita a desobediência e o ódio nos Homens contra Alá. No Judaísmo, o Diabo não é propriamente a representação do Mal mas uma consequência imperfeita que se gerou na natureza do Homem. Na tradição judaica, o Diabo desempenha um papel desprezível. É um agente necessário à explicação da existência do Mal. Na sua intervenção, é auxiliado por uma multidão de demónios, do sexo feminino e masculino. Esta tradição (Cabala) concebe a existência do Mal sob um estatuto militar, explicando que os demónios masculinos são liderados por Asmodeu e os femininos por Lilit⁸⁴. No Judaísmo e no Islão, as formas de crença no Mal vão desempenhar um papel marcante na consolidação final do Diabo cristão. Portanto, as culturas que não partilhavam as mesmas crenças do Ocidente cristão eram retratadas como povos do Demónio (Minois, 2003:39-41).

No tempo das Cruzadas, alguns textos literários davam conta das expedições cristãs contra estes povos (judeu e muçulmano). As histórias sobre os povos árabes eram transformadas num derradeiro combate cósmico. Para S. Bernardo, o mundo muçulmano é dirigido por Satanás. Como exemplo temos o poema *La Chanson de Roland*, composto no séc. XI, no qual se estabelece uma relação de semelhança entre o aspecto físico do Diabo e dos mouros:

Quan Rollant veit la contredite gent
Ki plus sunt neirs que nen est arrement,

⁸⁴ Na Bíblia exalta-se a ideia de que Eva foi a única mulher criada a partir de uma costela de Adão: “Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne (...)”, (Gn 2,23). No entanto, entre as religiões árabes, fala-se da existência de uma outra mulher de Adão anterior a Eva. Essa mulher seria Lilit, a primeira mulher de Adão. Embora feita de pó, Lilit era um ser espiritual. O nome Lilit tem origem na palavra assiro-babilónica *Lilitu*, que significa “demónio feminino” ou, ainda, “espírito do vento”. O mito de Lilit conta que esta se recusa subordinar ao homem, Adão, e, por isso, abandona-o, elevando-se no ar (Graves, 1986:62-63).

Ne n'unt de blanc ne mais que sul les denz (...), (*La Chanson de Roland*, CXLIV).

4.6 A figura de Satanás nas correntes gnósticas

O gnosticismo é uma das expressões mais fascinantes na história do cristianismo. As explicações e doutrinas oferecidas, outrora, pelas correntes gnósticas às manifestações e aos mistérios da vida eram formuladas numa linguagem fortemente simbólica. Como tal, torna-se uma tarefa árdua falar acerca das origens do gnosticismo: “Nosso questionamento da morte como limite de nossas existências e do mundo visível como único real parecem reconhecer a actualidade dos problemas levantados por essa religião antiga” (Funari, 2009:68).

Na verdade, os gnósticos não escreviam sobre questões concretas, ocultando-se atrás de uma linguagem simbólica e, ao mesmo tempo, mítica. Por vezes, é possível compreender a estrutura de alguns dos seus sistemas doutrinários, sobretudo baseados no dualismo, mas nada temos de concreto que nos permita falar acerca dos seus rituais, origem social, sistemas de governação e de auto-organização.

Podemos situar as origens do movimento gnóstico no Egipto (Alexandria) num período coincidente com o surgimento do cristianismo. A popularidade dos gnósticos no Egipto prende-se com a veiculação dos seus escritos em língua copta, assim como com os comentários condenatórios dos Padres da Igreja em relação às suas doutrinas. A oposição da Igreja Católica face aos escritos e linhas de pensamento do gnosticismo foi tão feroz que se tornou inevitável a ruptura entre as duas comunidades religiosas, de tal forma que os gnósticos se isolaram das comunidades católicas antigas. “Nesse momento não podemos evitar a pergunta central: os gnósticos eram cristãos?” (Funari, 2009: 69).

Partindo do princípio de que o cristianismo antigo é organizado apenas em prol de um única estrutura hierárquica (sendo o clero composto por um sumo pontífice, o cargo mais elevado conhecido por Papa, e, de seguida, por cardeais, patriarcas, arcebispos, bispos, presbíteros ou padres e, por fim, diáconos); e, ainda, que se alicerça num conjunto de doutrinas e práticas uniformes (como a Trindade e o cânone das escrituras e dos sacramentos), chegaremos à conclusão de que o gnosticismo cria um

sistema religioso diferente e independente da Igreja antiga. Todavia, o que define o gnosticismo não é a integração ou o sincretismo das religiões da época (como zoroastrismo, judaísmo bíblico, orfismo, platonismo, entre outras), mas a reinterpretação audaciosa, e singularmente pessimista, de alguns mitos e ideias de ampla circulação na época. O gnosticismo não começou por ser necessariamente cristão, mas muitos dos seus princípios basilares acabaram por se fundir com o cristianismo, embora a Igreja venha, mais tarde, a perseguir e condenar as facções gnósticas.

Dessa maneira, por exemplo, os doutores gnósticos reinterpretem o mito da descida de Cristo ao mundo, destacando-o do seu contexto bíblico – O Messias enviado pelo Deus criador – e relacionando-o com uma história inteiramente diferente, defendendo que a razão pela qual Jesus viera à terra era secreta e desconhecida pelos homens. Assim, a Criação, segundo as correntes gnósticas, seria de uma sinistra tragédia e, por conseguinte, deveria ser atribuída a um ser demoníaco, o Demiurgo⁸⁵ - a verdadeira encarnação do Mal (Eliade, 1987: 312).

De facto, entre o séc. II a.C. e o séc. I d.C., com o desenvolvimento da literatura pseudoepigráfica, como os *Escritos do Mar Morto* e o *Livro de Enoque*, a literatura apocalíptica judaica foi ganhando maior dimensão em termos místicos. Eram particularmente relevantes os assuntos referentes à alma, que originavam debates sobre a ascensão da alma aos céus onde estaa assistia à contemplação de Deus. Este tipo de religiosidade foi muito importante para o surgimento daquilo que apelidamos hoje de cristianismo primitivo. Do mesmo modo, permitiu, no séc. II d.C., conhecer correntes rabínicas místicas que convencionamos chamar de misticismo das *hehalot*: o misticismo visionário associado aos seguidores de Jesus de Nazaré e que se encontra patente nos manuscritos rabínicos. Na verdade, estas correntes rabínicas ajudam a revelar o dualismo oriental que deu origem ao aparecimento do gnosticismo (Funari, 2009: 70).

Não sabemos exactamente de que doutrinas religiosas mais antigas resulta o gnosticismo, nem em que medida conjugou os seus diversos contributos para realizar uma síntese original. No entanto, num plano puramente moral, pode considerar-se que o gnosticismo se inscreve num movimento religioso que tem como objectivo o regresso ao evangelismo primitivo. Por outras palavras, é uma doutrina religiosa que pretendeu ser o verdadeiro cristianismo dos Apóstolos (Nelli, 1980: 49).

⁸⁵ Nome dado ao deus criador pelas seitas gnósticas e também reconhecido na filosofia platónica.

Numa era pré-gnóstica, talvez o primeiro exemplar desta corrente tenha sido o *Evangelho de São Tomé*, texto de relevância, pois fora escrito no final do século I d.C. início do segundo século. Este remete-nos para o mundo do *Evangelho de João*, apresentando uma estrutura similar quer na linguagem quer na apresentação da figura do Cristo (Funari, 2009:71).

De facto, o gnosticismo do *Evangelho de S. Tomé* está intimamente ligado à continuação dos ditos escatológicos de Jesus. Trata-se de um livro apócrifo que retrata assim o cristianismo primitivo. O autor está a par de todas as tradições joaninas que utiliza amplamente na narrativa. O *Evangelho de S. Tomé* descreve várias formas de interpretação das grandes ideias joaninas em torno da figura do Revelador, do seu papel salvífico e, conseqüentemente, da sua relação com os discípulos, no carácter de eleitos na propagação da mensagem de Deus (Trevijamo, 2005:59-76).

“Se os vossos guias vos disserem: Olhai, o Reino está no céu, então os pássaros do céu vos precederão. Mas o Reino está dentro de vós e está fora de Vós. Quando vos chegéis a conhecer a vós próprios, então sereis conhecidos e sabereis que vós sois os filhos do Pai vivente. Mas se vós não vos conhecerdes, então ficareis na pobreza e sereis a pobreza” (Ev.T 32,33).

O gnosticismo tem à sua mercê uma farta documentação que se deve em parte à descoberta, no Alto Egito, próximo de Nag Hammadi, em 1945, de um conjunto de treze códices datados do século V d.C. Trata-se de uma biblioteca gnóstica que passou a ser apelidada de Nag Hammadi, contendo traduções de textos gnósticos antigos do grego em copta. Esta biblioteca integra manuscritos como os Evangelhos, tratados sobre a origem do mundo, apocalipses, obras de cariz filosófico, apresentando uma rica produção espiritual, que, porventura, não foi redigida no Egito, mas que exemplifica a presença gnóstica naquele país (Funari, 2009:71).

As pesquisas feitas aos manuscritos que compõem a biblioteca de Nag Hammadi ainda são muito recentes, uma vez que a primeira tradução integral para o inglês foi realizada em 1977, por James Robinson. Por conseguinte, vários centros de investigação europeus e americanos têm realizado ensaios críticos sobre esta versão apresentada por Robinson, elaborando, consecutivamente, traduções e estudos especializados acerca dos manuscritos gnósticos. A grande revolução trazida pela descoberta destes manuscritos

traduz-se na existência de um grupo religioso representativo do cristianismo antigo (Funari, 2009:73).

A mitologia gnóstica não é propriamente clara, logo, pode levantar dúvidas na sua compreensão, uma vez que se trata, em grande parte, quer no plano filosófico, quer no religioso, de um dualismo. Assim sendo, esta mitologia inserida no pensamento dualista tenta, através da gnose⁸⁶, explicar as estruturas do cosmos, isto é, a origem do mundo, do Mal e do Bem.

Numa perspectiva estrutural do gnosticismo queremos fazer referência às crenças sobre a origem do mundo, a criação do Homem e as hierarquias celestiais. Estas ideias surgem expressas nos mitos relatados em *Sobre a origem do Mundo* e na “Narração de Norea” texto integrado na *Hispóstase dos Arcontes*.

A última obra contém a mensagem proferida pelo anjo Eleleth a Norea, anunciando o limite de poder dos governantes do mundo, também denominados de arcontes, que, no final dos tempos, serão dominados. Dado o interesse de Norea, Eleleth narra a história da divindade Sofia (Sabedoria), apelidada igualmente de Pistis (Fé), que pretendia criar algo sozinha. Porém, ao invés da criação do mundo celestial projectado na terra como desejava, por engano, no advento, Sofia acabou por criar a matéria. Desta matéria surgiu um ser andrógino e arrogante, denominado de Ialdabaoth, que será, mais tarde, apelidado de Samael “deus dos cegos” (Funari, 2009:83).

O andrógino Ialdabaoth começou a criar o seu reino e a gerar filhos. Ao todo, criou sete governantes iguais a si mesmo, os arcontes. Blasfemava incessantemente contra os céus, dizendo-se deus da totalidade. Devido a esta provocação, a deusa Zoe (Vida), filha de Pistis, repreendeu tamanha arrogância e lançou-o no abismo. Quando Sabaoth, filho e também arconte de Ialdabaoth, viu o poder de Zoe, rejeitou o pai e, conseqüentemente, a matéria. Foi aceite pelos céus e Zoe encarregou-o do sétimo céu, que, segundo este mito, se situava abaixo do véu que separa o mundo superior do mundo inferior. A deusa Zoe ajudou Sabaoth, construindo-lhe um trono, criando anjos e dando-lhe directrizes sobre o oitavo céu e as suas práticas. Vendo isto do mundo

⁸⁶ Conhecimento dos mistérios da religião. Nos mundos judaico e cristão tem a ver com as verdades ocultas, por conseguinte, só reveladas aos iniciados. Os gnósticos afirmam que a matéria é obra do Mal e que o crente deve libertar-se dela; negam, desta forma, a criação da matéria por Deus assim como a Encarnação. Professam um dualismo em que opõem um Deus bom misericordioso, incapaz de qualquer mal, a um espírito maligno (Lemaître *et al.* 1999:128).

inferior, Ialdabaoth foi tomado pela inveja e gerou a morte que, por sua vez, originou os espíritos malignos e todos, em conjunto, atacaram os céus.

Essa mitologia de origem do cosmos é surpreendente, pois apresenta alterações decisivas em relação aos mitos de origem da apocalíptica judaica. Nos apocalipses judaicos, em especial no primeiro *Livro de Enoque*, o mal é introduzido no mundo por anjos que desejavam as mulheres e com elas geraram filhos. (Funari, 2009:83).

Trata-se assim de um tema pré-gnóstico em que os anjos foram dominados pelos desejos humanos, próprios da carne, embora não haja ainda aqui uma oposição dualista entre matéria e espírito. O que constituía pecado para os seres angelicais não era o desejo, nesta vertente, mas sim o abandono total das suas funções celestiais.

Portanto, na cosmogonia gnóstica apresentada na *Hipóstase dos Arcontes*, o mundo foi criado por engano. Estamos pois perante uma perspectiva mais moderada sobre a Criação, em que o cosmos foi originado a partir de uma sombra. Esta é a vertente moderada do gnosticismo. Nas correntes dualistas, embora se englobem diferenças difíceis de distinguir a despeito de implicações ideológicas complexas, o dualismo dito “moderado” assemelha-se a uma concepção manista, uma vez que os dualistas moderados admitem a existência de um Deus único, um criador universal, do qual resultam todas as coisas, incluindo o Mal, o Diabo e o Inferno (Nelli, 1980:59).

Contudo, os dualistas propõem ainda uma outra perspectiva, esta de cariz mais absoluto, certamente difícil de admitir perante a ideia de um Deus único, criador de todas as coisas: defendem que não foi Deus perfeitamente puro e bom que fabricou este universo pleno de infâmias e desonras. O amor só pode gerar amor. O ódio só pode ser concebido pelo ódio, pelo que foi o Mal que gerou o Mal (Nelli, 1980:50-62).

De facto, só os dualistas absolutos eram verdadeiramente dualistas. Para estes, existiam apenas dois princípios igualmente eternos: um deus do Bem que tinha criado todas as coisas boas e, do outro lado, um deus do Mal, da corrupção, cuja manifestação material não terá fim, ambos criadores e igualmente poderosos.

Nesta perspectiva, torna-se evidente que o destino espiritual do homem consiste em eliminar a criação má que tem dentro de si, para com isso poder purificar o espírito e identificar-se inteiramente com o Bem. Este é ponto de partida. Mas, desta concepção

de base decorrem várias doutrinas que podemos, então, ligar a duas grandes correntes: o “dualismo absoluto” e o “dualismo moderado” (Nelli, 1980:50-51).

O dualismo gnóstico, segundo a vertente absoluta, é radical quando apresenta um Deus criador ou gerador deste mundo que é essencialmente mau, com igual valor e poder à divindade que representa o Bem. Embora o Deus bom seja reconhecido como pai de Jesus e de toda a criação, conforme narrado na cosmogonia *Hipóstase dos Arcontes* (20-89), os homens são, por sua vez, fruto de um governante subalterno e invejoso. Do mesmo modo, é notável a revolta do filho Sabaoth contra o seu pai, sendo tornado deus do sétimo céu devido à sua redenção. Neste episódio, é visível a diferença entre o Deus do AT dos israelitas, apelidado Javé, e o Deus bondoso dos cristãos.

4.7 A figura do Diabo na visão maniqueísta

Desde sempre houve a tentação de comparar o poder do Diabo com o poder de Deus. Foi com o movimento religioso maniqueísta que esta comparação teve mais expressão. O grande problema do Mal parece ter gerado a tentação dualista e foi, desde sempre, um obstáculo para todos os teólogos conciliar a ideia de um criador perfeito com a realidade de um mundo mau (Nelli, 1980:49).

Nascido com o profeta perso-assírio Mani (216-276), o movimento dualista maniqueísta, próximo do gnosticismo, passou por diversas formas, desde as suas origens até aos nossos dias.

No que respeita às origens do dualismo existem dois tipos de explicação sobre o modo como surgiu este movimento religioso. No primeiro, as concepções dualistas teriam sido espontâneas sem intersecção das influências orientais. Ou seja, teriam surgido num determinado local ou cultura devido à necessidade de explicar a existência do Mal e do Bem. Na segunda hipótese, considera-se que a difusão do dualismo ocorreu de leste para oeste, o que fez com que estas concepções atravessassem a Europa ocidental. A expansão do dualismo parece ser uma explicação com maior sustentabilidade, uma vez que o profeta Mani viveu e pregou na Pérsia (216-277 d.C.), defendendo a existência de duas forças opostas que imperavam sobre o cosmos (Funari, 2009:147-148).

Após a morte do profeta Mani, o maniqueísmo propagou-se e a sua linha de pensamento encontra-se nas exegeses de alguns pensadores cristãos, mesmo nos mais oficiais, como Santo Agostinho. Nos séculos IV- V, Agostinho convivera com o maniqueísmo defendendo esta corrente na sua juventude, o mesmo acontecendo com Lactâncio e Orígenes. Em todo o caso, podemos afirmar que estes filósofos apoiaram todas as ideias que, levadas às suas extremas consequências, sugeriam a teoria dos dois princípios antagónicos, o Bem e o Mal (Nelli, 1980:50).

No mito da Criação maniqueísta existem dois princípios base, porventura antagónicos, em que Deus representa a espiritualidade, a luz e as forças do Bem, ao passo que o Mal, as trevas e a matéria são personificados por um Deus mau, um ser demoníaco, mais tarde, intitulado Diabo (Minois, 2003:57).

Para os maniqueístas, foi o Deus mau que concebeu a terra, assim como o primeiro homem e a primeira mulher – Adão e Eva - como forma de contra-atacar o poder do Deus bom e as Suas obras grandiosas. O Deus mau desejava, sobretudo, a luz que era emanada no cosmos pelas forças do Bem. Com o intuito de conquistar a luz e o seu poder, o Deus mau tenta aprisioná-la na matéria. Por isso, criou o homem e a mulher à semelhança do Deus bom.

Os corpos dos humanos eram feitos de luz e de matéria e, com o poderoso instinto de reprodução, os frutos do acasalamento continuavam a gerar luz (alma) que se mantinha aprisionada na matéria (corpo). Portanto, cabia a cada indivíduo eliminar o Mal, afastando, assim, os desejos da matéria, de forma a tornar-se mais espiritual. No maniqueísmo, para além do cosmos, a humanidade servia igualmente como terreno de combate entre o Bem e o Mal.

O pensamento dualista em relação à Criação, gerada pelas duas forças opostas, mas igualmente poderosas e criadoras, era radical. Este pensamento dualista atribuía a nossa origem a um Deus mau, o que não combinava com as teorias de um Deus criador bom e misericordioso. De facto, estas ideias constituíam uma narrativa masdiana, de modo que o maniqueísmo foi perseguido. Por conseguinte, as compilações de diálogos da *Quelafaia* de Mani, descobertas, em 1931, foram, durante séculos, ocultadas (Minois, 2003:58-59).

Segundo esta doutrina, que os discípulos de Mani enriquecerão com vários episódios, o mal é portanto uma entidade eterna, que faz parte do Ser, isto é, tanto do mundo como do homem. Este é uma criação das trevas, e a sua multiplicação apenas perpetua o mal. A queda situa-se na altura da criação do homem, sendo o psicodrama do jardim apenas o fracasso da primeira tentativa para salvar Adão e a humanidade. Encontramos aqui, sob outra forma, o mito grego dos homens nascidos das cinzas dos titãs, maus por natureza, mas dotados de uma parcela de Dioniso. A salvação permanece possível, mas é puramente individual; ela reside no acesso pelo conhecimento de nós mesmos (...) Se o homem pratica o mal é porque o seu ser é mau, encontrando-se dirigido pelas forças do mal que o «possuem». Ninguém escolhe deliberadamente o mal (Minois, 2004:55-56).

Concluindo, os maniqueístas substituem a ideia da queda pela do pecado. Se o Homem pratica o Mal, este factor vem na continuação de uma degradação de ordem cósmica, consequência do grande combate entre a luz e as trevas. Os movimentos gnósticos e maniqueístas isentam Adão da sua desobediência, pois negavam o livre-arbítrio e situavam no Deus maligno a fonte do Mal e do pecado.

4.8 O Diabo no catarismo

O movimento albigense, igualmente denominado catarismo, parte de uma cadeia de religiões de cunho dualista. Recordemos que o dualismo é uma concepção religiosa que compreende o mundo dividido em dois poderes antagónicos: as forças do Bem (espirituais) e as do Mal (materiais e carnaís). Muitos registos indicam que os movimentos dualistas foram contemporâneos do surgimento do judaísmo e do cristianismo. Dos locais em que surgiram estas manifestações religiosas, destaca-se a Mesopotâmia, um espaço de encontro das expressões religiosas do Ocidente e do Oriente (Funari, 2009:147).

O termo “albigense” refere-se sobretudo à filiação geográfica do povo, oriundo da cidade de Albi, localizada no sul de França⁸⁷, no nordeste de Toulouse, no centro do

⁸⁷ Na Itália existiram muitos cátaros mas constituíam grupos minoritários que eram vistos como um fenómeno marginal. Já no sul de França, a doutrina e o modo de vida do povo cátaro eram tão característicos que se distinguiram dos do norte de França de tal modo que a França que conhecemos hoje

Languedoc, mas também se trata de um termo depreciativo face à repressão Católica desta seita. O termo “cátaro”, por sua vez, é, uma palavra de origem grega e significa “puro”. Os Albigenses acreditavam que os seus líderes espirituais, os perfeitos, eram puros de alma e não se deixavam corromper pela matéria.

O catarismo pode ser considerado uma gnose, pois pretende libertar as almas por meio do conhecimento total das forças do Bem e do Mal. Ficou conhecido como um movimento religioso que desenvolveu um conteúdo esotérico, muito em parte devido aos comentários sobre o Pai, seguindo, contudo, as formas tradicionais do cristianismo (mantendo-se fiel à Trindade Pai-Filho-Espírito Santo). Além disso, existem semelhanças com a doutrina proposta por Mani relativamente ao Mal enquanto força criadora da humanidade. Porém, este confronto ideológico não é suficiente para provar que o catarismo decorre directamente do maniqueísmo (Nelli, 1980:50).

Porventura, a diferença essencial entre o dualismo cátaro e o maniqueísmo provém do facto dos cátaros não verem o Bem como uma força susceptível de transformação. Para os cátaros, somente as forças do Mal estão sujeitas à instabilidade, corrupção e materialização. O Bem é imutável, ou seja, é semelhante ao Pai. O maniqueísmo, pelo contrário, defende que as forças opostas são iguais em valor e poder. É neste sentido que o dualismo cátaro se torna, claramente, mais moderado e menos absoluto que o maniqueísmo (Nelli, 1980:51).

O movimento cátaro e as suas concepções religiosas tiveram seguidores por toda a Europa: na Lombardia, Aragão, Países Baixos e Alemanha. Contudo, o movimento albigense deteve maior apoio no sul de França, estendendo-se aos vários agrupamentos sociais, em grande parte, motivados pelos excessos do clero. O comportamento do clero na Igreja conduziu multidões à descrença no cristianismo, dado que se verificava, por parte desta instituição, falta de ascetismo e pureza original.

Na breve história do catarismo percebe-se que se trata de uma civilização única, pois este movimento religioso afasta-se completamente do catolicismo e não evidencia apenas um mero desacordo teológico. Digamos antes que o catarismo apresenta uma

era repartida por duas civilizações: a do norte, com os franceses, e a do sul, habitada por uma comunidade, apelidada de cátara, que possuía inclusive uma língua nacional - a “língua oc”, diferente dos idiomas francês, espanhol e italiano (Nelli, 1980:9).

concepção do mundo e um processo espiritual e intelectual completamente divergentes do cristianismo. Como tal, para que esta religião se pudesse formar, era necessário existir um terreno social favorável, ou seja, uma civilização original.

Na região do Languedoc, o catarismo propagou-se por todos os grupos da sociedade e encontrou defensores tanto nos meios elitistas como nos mais pobres. Temos, como exemplo, os senhores feudais que fugiam aos impostos e à confiscação dos bens realizada pelos eclesiásticos; os pobres que procuravam e recorriam frequentemente à ajuda dos Homens-bons⁸⁸ através de empréstimos, como ainda as mulheres, sobretudo as viúvas, que se viam sem recursos e procuravam protecção e abrigo nas casas da seita. Nesta época, as populações, quer fossem instigadas por atitudes anticlericais ou não, identificavam-se com a revolução moral que o catarismo anunciava (Nelli, 1980:9-11).

De facto, discute-se muito entre historiadores o tema da filiação entre os cátaros e maniqueus, em parte por intermédio dos bogomilos búlgaros e paulicianos. Mas, mais do que a influência do maniqueísmo, as primeiras correntes dualistas ocidentais foram inspiradas pela tradição cristã primitiva. O cristianismo primitivo esteve, muitas vezes, sob predomínio das correntes orientais, nomeadamente o zoroastrismo e gnosticismo (Nelli, 1980:52).

Tais influências eram visíveis nos mitos da criação. Também no seio do catarismo havia divisões nas linhas de pensamento sobre os mitos da origem: uns acreditavam que todo o mundo material tinha sido obra do Diabo, enquanto outros achavam que este era, parcialmente, o seu criador, pois criara o mundo em função dos elementos primordiais já existentes e disponibilizados por Deus. Por conseguinte, os Albigenses, seguindo a tradição maniqueísta, reconheciam que o Criador era um deus Demiurgo associado a Javé, deus supremo do Antigo Testamento (Funari, 2009: 151-152).

Para os cátaros, não haverá ressurreição da carne, mas um Julgamento Final (como para os católicos), após o qual – segundo certos dualistas moderados – os anjos Adão e Eva, que terão atravessado os corpos de Enoque, Abraão, Noé e dos profetas e, por conseguinte, obtido o perdão de Deus nos corpos de Simão e de Ana, serão novamente admitidos nos céus. Decerto que este esquema de reintegração parece

⁸⁸ Os cátaros apelidavam os seus perfeitos de homens bons.

bastante curioso, talvez retirado da Cabala ou das teorias reencarnacionistas dos dualistas absolutos. Segundo os Albigenses, as almas dos justos estão confinadas ao Céu onde serão reunidas aos seus corpos gloriosos, ao passo que as almas dos maus indivíduos serão condenadas. Não existe no catarismo a noção de purgatório nem graus de beatitude, dado que, na condenação, todos os pecados são iguais.

O mundo será desfeito (como criação satânica) e reduzido aos seus elementos (o caos original tirado por Deus do nada). Depois do Apocalipse, o Demónio habitará, com as almas que tiver seduzido, este caos, o qual se tornará para ele um inferno, um local de suplícios... (Nelli, 1980:61)

Podemos perceber, através desta breve exposição das doutrinas dualistas moderadas, que os cátaros diferiam dos católicos somente na importância que atribuíam a Lúcifer no advento da Criação. No final do século XIII, sob influência do povo cátaro e das suas doutrinas, muitos professavam que o verdadeiro Deus - o Deus do Bem - nunca poderia condenar os pecadores: apenas era capaz de salvar as suas almas. Esta ideia deve-se a duas razões: por um lado, não existe Mal algum em Deus e na “Justiça”, pelo que a vingança seria, deste modo, uma má acção. Por outro lado, o homem não peca livremente, pois é o Diabo que provoca o Mal dentro dele. Assim sendo, é Satanás quem deve ser destruído. Não obstante, estas ideias apoiavam a crença de que o Inferno está sob a terra, onde o Homem está submetido ao Demónio, e não noutra local (Nelli, 1980: 91).

4.9 A Cruzada albigense e a Inquisição Medieval

O catarismo penetrou essencialmente nas massas populares, entre os camponeses, comerciantes e artesãos das cidades. A principal razão pela qual se denotou tanta adesão do povo a este movimento religioso terá sido o êxito e a expansão da Igreja Católica que, enriquecida, ostentava sumptuosos edifícios e sustentava práticas quotidianas luxuosas. Os clérigos ofendiam agora os fiéis com a sua soberba. Para os cátaros, a Igreja, que ia assim contra os seus valores, vendera a sua alma ao Demónio. Para os católicos, em contrapartida, os cátaros eram “hereges”, pois manifestavam o seu

amor por Deus, desprezando a vida que lhes era concedida pela deidade suprema e não respeitavam os cânones cristãos instituídos. (Funari, 2009: 156).

Foi de tal modo ostensiva a vida luxuosa dos clérigos que a nobreza da região de Languedoc ficara dividida entre estes dois cristianismos. Porém, muitos nobres aceitavam com maior tolerância a dissidência da Igreja Católica, pois cobiçavam o seu poder e as suas terras.

Em 1167, celebrou-se o concílio cátaro-albigense, em São Félix de Caramán, onde esteve presente o bispo Bogomilo Nicetas. Uns anos mais tarde, em 1178, o papa Alexandre III mandou ao sul de França alguns emissários, entre os quais se apresentava o sucessor de São Bernardo, Henrique de Clairvaux. Contudo, o diálogo mantido com os nobres da região mostrou-se pouco profícuo e eficaz. Os papas não conseguiam reverter este panorama religioso e a adesão das populações a esta “heresia” crescia fervorosamente (Funari, 2009:157).

O papa Inocêncio III, que proclamou, em 1202-1204, a Quarta Cruzada, foi também mentor da Cruzada realizada contra os “heréticos” albigenses. O pretexto estava dado: a resistência destes “hereges” e a aceitação do catarismo pela nobreza da região de Languedoc. Além disso, o assassinato do legado papal, Pedro de Castelnau, cometido por um cavaleiro da região, quando este se preparava para cruzar o rio Ródano ao encontro dos cátaros, foi o acontecimento fatal.

No final da Idade Média, sobretudo em Toulouse, nos meios mais cultos, propagava-se uma espécie de catarismo difuso, orientado essencialmente para a moral, que conquista para a sua causa muitos reformistas católicos e anticlericais (Nelli, 1980:91).

Cada vez mais, havia uma maior aceitação do catarismo pelas várias camadas sociais. Tendo em conta esta situação, Inocêncio acordou com o Rei de França a oposição contra estes heréticos, sobretudo na região de Languedoc, onde imperava o catarismo moral. A fraca resistência da população acabou por facilitar a Inquisição medieval.

Por conseguinte, a repressão católica contra esta seita cristã conduziu alguns defensores do catarismo a refugiarem-se nas aldeias dos Pirenéus, como Montailhou. Outros esconderam-se nas escarpas da fortaleza de Mont Ségur. No entanto, décadas mais tarde, todos foram acusados de heresia e morreram na fogueira.

A chacina dos cátaros ocorreu após a morte de Inocêncio e foi ordenada pelos seus sucessores, Honório III e Gregório IX. Tudo isto se deveu, em grande parte, à tolerância da nobreza da região de Languedoc perante a manifestação das ideologias cátaras, pois os próprios nobres, embora fossem católicos, chegavam a proteger a existência dos cátaros. Após a instalação da Inquisição medieval, foi nomeada uma ordem de monges mendicantes, conhecidos por dominicanos, que foram eleitos para servir como autênticos “polícias de choque” em prol do extermínio dos povos cátaros. Porventura, o catarismo ainda sobreviveu um século após a sua suposta extinção, pois as populações repartiram-se pelas várias regiões de França vivendo refugiadas, mas já sem praticarem o seu culto. No entanto, a aliança entre os poderes eclesiásticos da Inquisição e os poderes seculares acabou por aniquilar os povos cátaros para todo o sempre (Funari, 2009: 157-158).

4.10 O neoplatonismo e as forças do Mal

O neoplatonismo foi uma corrente de pensamento iniciada no terceiro século da era cristã, baseada nos ensinamentos de Platão. No entanto, as doutrinas foram interpretadas pelos neoplatónicos de modo claramente diferente das ideias apresentadas por Platão. Esta foi a corrente filosófica que acompanhou o pensamento cristão durante toda a Idade Média e os seus pensadores foram importantes para a formação da doutrina cristã.

Por conseguinte, trata-se de um dos movimentos filosóficos mais significativos na forma como expõe a ideia de Deus e o conceito do Mal. Os filósofos neoplatónicos não acreditavam no Mal e negavam que o Mal pudesse existir. Defendiam antes o Mal como uma imperfeição, ou seja, como a ausência do Bem.

Um dos primeiros seguidores desta corrente foi Plotino (205-270), autor de *Enéadas*, obra na qual afirma que Deus era Uno, pois a Sua característica principal é a indivisibilidade: “É do Uno que advem tudo aquilo que existe” (Plot., *Enn.*, 6,9). Para este filósofo, o universo é dividido em três hipóstases: o Uno (Deus); o Nous (mente), isto é, a actividade do intelecto em oposição aos sentidos materiais, e a alma.

Plotino não nega que o Mal é a força oposta ao Bem. Contudo, para o neoplatónico, o Mal é o “não-ser”, constituindo, por assim dizer, uma privação. Tal não

quer dizer que o Mal não exista; de facto, este reflecte-se no Homem e nas catástrofes naturais. Mas o Mal é, acima de tudo, a oposição ao Uno (Deus). Para Plotino, tal como para os dualistas, a matéria é má, priva a alma, afastando-a do caminho para Deus (O'Meara, 1995:82).

Plotino defende que, para as almas, a “causa do Mal” é um acto de afirmação. O Mal é originado a partir da apostasia do Bem, ou seja, da renúncia em fazer o Bem. Deste modo, a alma é responsável pela matéria. Este Mal metafísico (o Mal como valor absoluto), não é produto das forças do Bem, ele existe como resultado de derivação. O Mal moral é secundário ao mal metafísico. O Mal moral depende de cada indivíduo - trata-se de uma falha moral da alma: “Pourtant il faut que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres, que nos actions, bonnes ou mauvaises, viennent de nous, et il ne faut pas attribuer à l'univers la production du mal” (Plot., *Enn.*, 3,4).

Este filósofo da Antiguidade, no primeiro capítulo de *Enéadas*, ao abordar questões sobre a imortalidade, depressa se questiona também sobre a natureza da alma. Para Plotino, uma vez que somos feitos de alma e de corpo, torna-se claro que apenas a alma poderia sobreviver à morte, o que significa que a alma não pode estar presa ao corpo; deve, portanto, existir sem este. Assim sendo, Plotino defende que alma não é a matéria; logo, não depende da sua existência. “(...) Plotino to think of soul as a cosmic force that unifies, organizes, sustains, and controls every aspect of the world” (O'Meara, 1995:17).

Outro filósofo cujo contributo ajudou a fundamentar o movimento do neoplatonismo foi Orígenes de Alexandria (185-254). Orígenes estabelece uma relação entre a Sagrada Escritura, a Natureza e a escrita divina. Orígenes, padre e filósofo grego, defendia que a natureza é uma realidade metafísica. De facto, esta noção de natureza acompanhou todo o pensamento medieval. Na Patrística, o termo “*natura*” refere-se ao princípio metafísico do ser e da acção. Para Orígenes, a Bíblia e a Natureza reflectem-se, pelo que são *specula* uma da outra⁸⁹. Aliás, partindo do antigo conceito

⁸⁹ *Speculum*: palavra que significa espelho em latim. É um termo central e determinante na cultura medieval, pois remete para o entendimento neoplatónico da natureza enquanto espelho da Criação e da Bíblia enquanto espelho da natureza e da vontade de Deus. Esta concepção do mundo ntural associada à noção de *Speculum* subjaz, por isso, ao pensamento simbólico alegórico característico do neoplatonismo: tudo na natureza remete, em termos simbólicos, para uma realidade transcendente. Por fim, é também a

oriental de deificação, Orígenes acreditava que era necessária a união entre o divino (o logos) e o humano, simbolizada pela figura de Jesus Cristo, para que a natureza humana fosse transformada pela natureza divina. Apenas mediante uma união íntima com o divino, corporizado em Jesus Cristo, podia o homem alcançar a redenção. Portanto, Orígenes entendia a salvação como um mistério espiritual, efectivado pelo Logos mediante a união com a humanidade em Cristo.

Le monde comprend, outre les créatures raisonnables qui ont reçu une corporéité grossière, les animaux et différents lieux, terre, ciel, eau, air, etc. Son existence a pour origine la diversité des mouvements des créatures raisonnables dans leur chute. Mais Dieu a tout ordonné pour en faire un monde doué d'unité et d'harmonie. Il gouverne en effet le monde par sa Puissance et sa Raison, son Fils, comme par une âme unique et des passages scripturaires confirment que l'action de Dieu s'étend dans tout l'univers (Orig., *Traet.*, Livros 1 e 2 ; 2, 1-3).

As diversas seitas gnósticas do seu tempo defendiam que as disparidades e o sofrimento da natureza humana se deviam a Deus. Deste modo, de acordo com os dualistas, a causa e existência do Mal eram também fruto da Suprema Divindade. Orígenes, por sua vez, defendia a unicidade e a bondade de Deus. Para ele, o Divino era a origem de tudo e do Bem, por excelência. Segundo a sua teoria acerca da transcendência Divina, Deus criou todas as criaturas sem causa de variedade ou diversidade; contudo, ao dar o livre-arbítrio ao Homem, permitiu que este tivesse a capacidade e a liberdade de escolha entre fazer o Bem ou o Mal.

Origène s'attaque à l'opposition gnostique et marcionite entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon du Nouveau. Il faut critiquer leur conception de la justice: ils croient que celui qui châtie n'est pas bon, parce qu'ils ne voient pas que le châtement est utile; pensent que le juste doit rendre nécessairement le mal pour le mal (...) si le diable et les pécheurs sont méchants par nature et non par leur volonté libre, comme le prétendent ces hérétiques, on ne voit pas comment Dieu serait juste en les punissant [Orig., *Traet.*, Livros 1 e 2 ; 2,4-5).

noção de *speculum* no âmbito do enquadramento filosófico do neoplatonismo que motiva a pesquisa nos estudos de óptica que conheceram um enorme desenvolvimento ao longo da Idade Média.

Orígenes destaca, ainda, a afinidade do nosso espírito com Deus, ou seja, sublinha que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Por sua vez, esta imagem e semelhança residem na alma racional (virtude que nos permite aproximarmos de Deus). Para os neoplatónicos gregos, Deus é, e será sempre, um espírito que está além de todos os espíritos. A transcendência de Deus, para Orígenes, fundamenta-se na sua espiritualidade: “(...)Dieu a introduit son propre esprit dans un corps et l’a envoyé ici-bas. Dieu, en effect, communiqué sans cesse à qui est capable de le recevoir son propre Esprit qui, du reste, habite dans ceux qui en sont dignes, sans subir de coupure ou de division” (Orig., *Cont. Cels.*, 5; 6, 70).

Orígenes revela as influências do pensamento helénico na forma como entende a onipotência divina. Segundo ele, a visão grega da onipotência divina é limitada, pois, para os helenistas, Deus não pode fazer nada contra Si mesmo, contra a razão ou, até mesmo, contra a natureza. De facto, tal concepção procede, claramente, da noção negativa que os gregos tinham da infinitude e do ilimitado: “Deus não pode criar uma multidão infinita de coisas”. Orígenes defende o contrário. Tudo provém da energia criadora de Deus a Quem tudo é possível. De Deus só pode advir o Bem. Vejamos:

Nous ne recourons pas à la plus absurde échappatoire: tout est possible à Dieu; car nous savons entendre le mot tout sans y comprendre ce qui n’a pas d’existence ou n’est pas concevable. Nous convenons ainsi que Dieu ne peut rien faire de honteux, puisque alors Dieu pourrait n’être pas Dieu: car si Dieu fait quelque chose de honteux, il n’est pas Dieu (...) nous aussi nous disons que Dieu ne veut rien de contraire à la nature, ni ce qui provient de la malice, ni ce qui est contraire à la raison. Mais pour ce qui arrive conformément au Logos de Dieu et à sa volonté (...) (Orig., *Cont. Cels.*, 5,23; 6).

Santo Agostinho, outro teólogo neoplatónico, é uma das figuras indispensáveis no desenvolvimento da doutrina cristã no Ocidente. O bispo de Hipona (354-430) foi um dos Padres e Doutores da Igreja com mais influência no cristianismo. Na juventude, Agostinho apoiou as teses maniqueístas sobre a origem e a concepção do mundo, bastante comuns nos primórdios da Idade Média. Porém, com o desenvolvimento da sua educação religiosa, começou a abandonar o maniqueísmo. Quando o bispo de Hipona se

mudou de Cartago para Roma já tinha incorporado, nas suas teses, a doutrina neoplatónica. Este teólogo escreveu inúmeras obras filosóficas e teológicas importantes. De facto, Agostinho foi o pensador que mais desenvolveu e aprofundou o conceito do pecado original, numa abordagem de cariz neoplatónico. Os seus textos influenciaram profundamente a visão do homem medieval.

O Diálogo do Livre-Arbítrio (diálogo de Agostinho com Evódio) é a obra onde mais claramente o teólogo discorre sobre a natureza do Mal. Para Santo Agostinho, o problema o Mal manifesta-se sob três formas ou categorias: o mal metafísico-ontológico; o mal moral e, por fim, o mal físico.

De acordo com a perspectiva agostiniana, o mal metafísico-ontológico resulta de uma privação do Bem, aliás, ideia comum aos restantes pensadores neoplatónicos. O Mal é o não-ser, não possui qualquer tipo de substância. Para o teólogo, jamais Deus criaria algo baseado no Mal: “ Deus é bom e não é lícito pensar de outra maneira – Ele não faz o mal”, pois Deus é o Bem e tudo o que existe provém de Deus (Agos., *Lib.*, I, 1-12, p.81). Acrescenta ainda que o Mal não se ensina. Se, porventura, os indivíduos são induzidos a fazer Mal a outros, então devem evitar tais acções pois estas afastam-nos da verdadeira aprendizagem, ou seja, dos ensinamentos de Deus (Agos., *Lib.*, I, 1-12, p.83).

Para Santo Agostinho, não existe um único autor do Mal pois todos os que praticam más acções colaboram para a existência do Mal no mundo. Mais, os homens são responsáveis pelos seus actos, especialmente quando são actos voluntários, uma vez que Deus concedeu a liberdade a todos os seres. Assim sendo, tanto as boas como as más acções dos indivíduos dependem apenas do livre-arbítrio. De acordo com o teólogo, as más acções ou os pecados cometidos pelo Homem são gerados pelo mau uso do livre-arbítrio. Desta forma, o mal moral é todo e qualquer comportamento que seja baseado na paixão, e não na razão, pois esta permite aos seres humanos terem consciência das suas atitudes e limitações. O teólogo não só explica que as más acções praticadas pelos homens provêm das paixões humanas, como acrescenta também que estes devem seguir o caminho do Bem, agindo com sabedoria e afastando, assim, as paixões condenáveis através do conhecimento da lei divina (Agos., *Lib.*, I, 1,2-3; 3,6-7; 16,34,34a,35b).

Neste âmbito, o homem deve, antes, num universo estruturado de seres e de coisas, preferir os bens superiores, isto é, os bens da alma. Os bens inferiores, neste caso os bens materiais e até mesmo as necessidades da carne, devem ser comedidos, utilizados como meios para alcançar a espiritualidade, quer isto dizer, devem ser entendidos como instrumentos para encaminhar a alma ao reencontro com Deus. Quando o Homem escolhe o caminho inverso, preferindo os bens inferiores, perverte a ordem estabelecida por Deus no universo, logo, jaz no pecado. “ O mal não é mais do que uma expressão deficiente do ser e o livre-arbítrio é um bem, na medida em que, sem ele, o universo não poderia expandir as potencialidades nele, latentes, pois elas estão confiadas a ser dotados (...) de escolha” (Agos., *Lib.*, Int. II, 3-4, p.70).

Outra instância ou categoria, segundo Santo Agostinho, seria o mal físico. A doença, o sofrimento e a morte fazem parte deste mal. São consequências claras do pecado original; logo, só existem porque o primeiro casal humano decidiu pecar contra Deus. Por conseguinte, até mesmo o mal físico resulta do mal moral cometido pelos nossos antepassados. De acordo com a filosofia agostiniana, o Homem é livre para fazer o Bem; se peca, a culpa é inteiramente sua.

Estou de acordo que todos os pecados estão contidos neste único género, isto é, acontecem quando alguém se separa das realidades divinas e verdadeiramente permanentes e, se converte às realidades mutáveis e incertas (...) se não estou em erro, as razões apresentadas mostraram que fazemos o mal a partir do livre-arbítrio da vontade (Agos., *Lib.*, I, 16, 35a).

Pseudo - Dionísio, o Areopagita (450-535), filósofo neoplatónico e teólogo, foi um autor importante nesta corrente, pois escreveu um conjunto de tratados denominados de *Corpus Areopagiticum*, cujos textos influenciaram a mística cristã na Idade Média. A ideia central deste autor incide na entidade de Deus como suprema unidade. Aliás, como em todo o pensamento neoplatónico, Pseudo -Dionísio reforça a ideia de Deus como super-ser: aquele que é o mais perfeito e fonte de todo o Bem (Pseudo - Dionísio, 1920, XI, 6, p.178).

Para os neoplatónicos dos sécs. XI, XII, XIII, a Natureza ou o cosmos foram escritos pelo dedo de Deus, pelo que toda a Natureza e as criaturas que a integram são

sagradas e revelam a vontade divina. A Natureza é, portanto, uma teofania: a manifestação de Deus.

O pensamento de Pseudo - Dionísio, o Areopagita, em particular a sua definição de Deus e a sua explicação sobre o problema do Mal, influenciou todo o pensamento medieval, de raiz neoplatónica, até ao séc. XIII. Influenciou, por exemplo, João Escoto Erígena e Tomás de Aquino.

Na teoria negativa ou apofática, que desenvolvera, defende que o Ser Supremo está para além do nosso entendimento, encontra-se para além do intelecto humano. Para que a humanidade se aproxime de Deus, deve proceder gradualmente, observando a criação divina (a Natureza) e a Sagrada Escritura, percorrendo uma *via negativa*, através da negação de tudo o que se afirma sobre Deus. Isto é, se Deus está para além de todas as categorias e descrições humanas, então, quando percebermos o que Deus não é, estamos a perceber o que Ele é.

Mais tarde, os seus textos foram traduzidos por João Escoto Erígena (810-877) que alterou alguns passos: o Homem pode compreender Deus através das Suas manifestações divinas, ou seja, na Escritura Sagrada e na Natureza, mas, ao fazê-lo, está a limitar Deus à razão humana e o Senhor encontra-se para além dela.

Relativamente ao problema ontológico, João Erígena utiliza os termos “Deus” e “Natureza” como conceitos virtualmente equivalentes. Para ele, a Natureza é mais do que o cosmos criado. O cosmos criado representa Deus e Deus, por sua vez, representa todas as coisas, estando ainda acima de todas elas. Erígena pretende, assim, conciliar a doutrina neoplatónica da emanção com o dogma cristão da Criação.

«Dans le Principe Dieu fit le ciel et la terre», et aussi: «Tu as fait toutes choses dans ta Sagesse», je suis contraint d'avouer que tous les existants sont à fois éternels et créés dans le Verbe de Dieu (...) conforme aux normes de la vérité que la totalité de la nature créée puisse être à la fois éternelle et créée dans le Verbe de Dieu (Eíg., *Div.*, *Nat.*, livro III, pp. 146-147).

Para Erígena, o Diabo, de facto, incentivou Adão e Eva a cair em tentação, mas a existência do casal, tanto no Jardim do Éden como na teologia por si apresentada, não é o cerne do problema do Mal. O pecado, a alienação e o Mal são indissociáveis desde o primeiro momento do cosmos. De acordo com o autor, os anjos, bem como os humanos,

são criaturas intelectuais, logo, ambos contribuíram para a introdução do pecado e da alienação no mundo. Para Erígena, o Inferno constitui uma metáfora das nossas escolhas. O tormento representa, segundo o teólogo, a permanente realização de que seguimos o caminho errado. Portanto, não existe condenação eterna. No final dos tempos, todos serão perdoados pois o pecado nunca triunfará após o sacrifício de Cristo (Erígena *apud* O'Meara, 1988:136-154).

Todos os pensadores medievais se preocupam com os modos de significação. Procuram explicar, entender, por meio da linguagem e dos signos linguísticos (imperfeitos quando comparados com a palavra de Deus), a inexplicabilidade de Deus e o mistério do Verbo – essa Palavra primeira, que se fez carne com Cristo, e que deu origem ao universo e a todos nós.

4.11 O significado do exorcismo na Idade Média

As origens do ritual do exorcismo remontam, em grande parte, ao paganismo grego. A palavra deriva do termo grego *exorkizo*, que significa “orar profundamente”. Os antigos gregos e os primeiros cristãos acreditavam que o exorcismo era utilizado tanto para as forças do Bem como para as do Mal.

No século III d.C., o significado de exorcismo tornou-se mais concreto, passando a designar o ritual de expulsão dos espíritos malignos das pessoas ou dos objectos através da ajuda dos poderes espirituais superiores, ou seja, do poder de Cristo e do Senhor. Originalmente, assumia-se que o Diabo e seus demónios não eram eles próprios exorcizados, pensando-se que o acto do exorcismo lhes era dirigido de forma indirecta. Na época da Páscoa, era comum a Igreja ocidental administrar no baptismo uma série de exorcismos debitados em latim sobre os neófitos, com o objectivo de estes serem admitidos na comunidade cristã. Acreditava-se que o candidato estava sob o domínio do Príncipe deste Mundo até ao ritual e à consumação do baptismo. Mas somente em 1972 é que o exorcismo foi reconhecido pela Igreja Católica Apostólica Romana como uma parte invariável do baptismo (Russel, 1986:124-125).

No século XII, esta matéria regista uma evolução ontológica, influenciada por uma elite culta que institui a ideia de que os súcubos e os incubos podem seduzir a humanidade, apresentando-se sob formas humanas sedutoras. O exorcismo começa a ser

uma constante da vida medieval, pelo que estas relações, ditas bestiais, e em muito perversas, com os demónios são entendidas como terríveis fatalidades, estreitamente associadas às heresias (Muchembled, 2003:45).

Para os fins litúrgicos, a água benta, incenso, sal e óleo sagrado resultariam, directamente, no exorcismo de qualquer espírito (bom ou mau). No que respeita às forças do Mal, presumia-se que Lúcifer era bastante poderoso, pois detinha controlo sob o mundo material e as almas penadas. No entanto, neste ponto de vista, a tradição cristã nunca é consistente: para alguns Padres da Igreja, o comando de *Satan* só se estende a este mundo; outros defendem que o poder do Diabo se propaga igualmente ao comando dos demónios ou espíritos malignos. Dentro da Igreja existe quem defenda que o domínio de Satanás é resultado do pecado original, havendo também quem ressalve a ideia de que Deus concedeu poder ao Diabo para testar a humanidade (Lukken, 1973: 253-254).

Nos rituais de exorcismo, como no baptismo, o sinal da cruz é marcado na testa do catecúmeno como sinal de advertência aos demónios. Quando se trata do ritual do baptismo, o neófito tem que fazer uma renúncia formal a Satanás, designada de *apotaxis*, que geralmente ocorre durante o período de solenidade e de vigília até à Páscoa. Virando-se para oeste, o candidato ao cristianismo repete três vezes uma declaração formal em que renuncia a Satanás, às suas hostes infernais, ao seu trabalho e aos anjos que o apoiaram na queda celestial, assumindo formalmente a sua fidelidade para com Cristo, ao mesmo tempo que se volta para leste, onde se localizava a região da luz e da ressurreição. Após esta renúncia formal, o neófito é ungido pelo padre com óleo santo, cuja consagração afasta as manifestações do Maligno (Lukken, 1973:227-255).

A descida às águas no ritual do baptismo simboliza a viagem ao mundo dos mortos, ao passo que a saída da água simboliza o renascimento e a própria ressurreição. Na Idade Média, o baptismo é, aos olhos dos cristãos, um acto que combate Satanás pois confere poderes para curar os males do corpo e da mente, evitando perverter a alma. É ainda considerado um ritual que “limpa” as doenças do corpo e da mente, funcionando como agente eliminador da corrupção da alma.

O conhecimento das preces e dos rituais que fazem parte do baptismo foi questionado pela Igreja pois era muito semelhante aos actos que acompanhavam os actos do exorcismo. A função principal do baptismo era integrar o catecúmeno na

comunidade cristã em nome da Trindade, eliminando assim a culpa do pecado original. Dada dificuldade de saber se o acto de exorcismo ou o baptismo haviam, de facto, banido o Diabo, a liturgia determinava a oração como prática regular pois esta garantia a protecção de Deus. Ao orar, o fiel pedia a Deus que não o deixasse cair em tentação. Na época medieval, a liturgia era uma forma de transmitir às populações que só se poderiam salvar dos atentados de Lúcifer através da crença em Deus e no poder de Cristo (Russel, 1986:126-127).

4.12 O Diabo descrito pelos monges

Desde os primeiros séculos cristãos, um dos maiores êxitos da literatura medieval foi a *Lenda de Teófilo*. O protagonista era um diácono de Sicília, fiel ao bispo e à Igreja, sendo ainda um homem amado pelo povo. Com a morte do bispo, Teófilo, num acto humilde, renuncia à sucessão. O novo bispo nomeia então outro vigário e, com o tempo, Teófilo, esquecido, ambiciona voltar ao seu antigo cargo. Para tal, procura a ajuda de um mago judeu (sempre patente o preconceito contra os judeus) como intermediário para firmar o pacto escrito com o Demónio. O Diabo exige, no contrato, a alma de Teófilo e a renegação de Jesus Cristo e da Virgem Maria. Assinando o pacto, Teófilo recupera a sua função eclesiástica. No entanto, passados sete anos, o diácono, vivendo como pecador, arrepende-se desse tremendo pacto e, durante quarenta dias, implora à Virgem o seu perdão. Por fim, Nossa Senhora intervém, resgatando o contrato e a alma de Teófilo ao Diabo (Eco, 2007:92).

A *Lenda de Teófilo* encontra-se em *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. Consta também na lenda áurea atribuída à abadessa Hrotsvitha de Gandersheim que viveu na Alemanha no séc. X., na peça de teatro de Rutebeuf (c.1245-1284), *Le Miracle de Théophile*, na literatura espanhola e na inglesa. O tema será ainda imortalizado séculos depois no *Fausto* de Marlowe, bem como no de Goethe.

Este clássico medieval está igualmente patente na versão de Gonzalo de Berceo (1198-1260), intitulada “O milagre de Teófilo”, que faz parte da sua obra *Los milagros de Nuestra Señora*. Iremos apresentar alguns versos do original de Berceo seguidos da tradução do Prof. Dr. Jean Lauand, que teve como critério a proximidade linguística de

modo a evidenciar o estilo de narrativa, em que a moral cristã sobressai entre o cómico e o teatral:

«... Teófilo aya la bispalía, entendemos que yace en él la mejoría.»

«Señores, mudat mano por Dios e caridat
Ca non só yo digno porá tal dignidat...»

«Sei asegurado, cuenta que tu plenito todo es recabado
Ve folgar a tu lecho, torna a tu posada,
cras al sueño primero, la gente aquedada,
fúrtate de tus homnes, de toda tu mesnada,
vem tastar a la puerta e non fagas ál nada.»

«Non serié buen derecho
a vassalo ajeno yo buscar tal provecho;
mas deniegue a Cristo que nos faz muy despecho,
facerli hé que torne en todo so bienfecho.»

« Don sucio, don maliello,
La carta que fecisti com el tu mal caubdiello,
e desent la sellest con el tu próprio seyello,
en el infierno yace en chico reconciiello»
(Berceo, 1984, 712, 715, 730, 739, 801).

A tradução para a língua portuguesa directamente do original de Gonzaleo de Berceo - *Los milagros de Nuestra Señora*:

- O povo que, em coro – como de passeata ou torcida – insiste que Teófilo aceite o episcopado:

“ Teófilo, Teófilo no episcopado!
Com ele como bispo tudo será melhorado”

- Teófilo, recusando a indicação:

“Senhores, eu suplico, por Deus, por caridade,
Eu não sou digno de uma tal autoridade”

- O judeu que vai levar Teófilo ao Diabo:

“... Pode ficar sossegado!

Que teu pedido já está assegurado

Recolhe-te a teu leito, vai para tua morada

Amanhã, todos dormindo, logo de madrugada

Vem sozinho, sem que ninguém saiba de nada

Vem bater na porta que a coisa já está acertada”

- O Diabo, combinando as condições com Teófilo:

“ Não é lá de muito bom direito.

De vassalo alheio, um outro tirar proveito.

Mas renegue a Cristo, razão de nosso despeito.

E farei que tudo lhe volte em estado perfeito.”

- Nossa Senhora, afetando dificuldades:

“Saiba, antes de mais nada,

Senhor trapalhão,

Senhor praga malvada,

Que a carta que em má hora deixou assinada

Está nos quintos dos infernos bem guardada.”

(Berceo,1984,712,715,730,739,801).

Esta lenda gozará de glória nos séculos XII-XIII, com o desenvolvimento do culto mariano. Até à data, o tema do contrato com o Diabo não estava ligado às práticas de feitiçaria, mas sim à realização de um desejo ou ambição impossível de satisfazer por meios humanos ou divinos (Bologne, 1993:276).

Uma das representações do milagre de Teófilo com maior expressão nas artes plásticas encontra-se no tímpano da Igreja Românica de Souillac, com uma sequência de imagens esculpidas que apresentam o desenrolar dos sucessivos episódios do plácito

diabólico.⁹⁰ Nesta escultura, o Diabo já aparece representado como um ser disforme. Contudo, até ao século XI, a faceta animal ou monstruosa do Diabo não aparecia nas artes. Só partir deste século em diante, com a ajuda do folclore e dos bestiários, é que o Diabo é representado como um animal disforme.

⁹⁰ Ver imagem em Anexos, Fig. 16, p.19.

Nowhere did the Devil put in a more convincing appearance than in the mystery and miracle plays of the later Middle Ages.

Russel, Jeffrey Burton, *Lucifer, The Devil in the Middle Ages*, 1986.

5. O imaginário do Diabo na cultura popular e na literatura do Ocidente Medieval

5.1 A figura do Diabo nos Bestiários

Nos Bestiários, o Diabo surge identificado com vários animais que simbolizam os vícios e os pecados da alma. O *Livro das Bestas* ensina que, se existem criaturas que, pelo seu comportamento, dão testemunho da existência de Deus, reflectindo (mais uma vez, na acepção neoplatónica de *Speculum*) a vontade divina, há também seres impuros que dão conta da existência do Mal do mundo.

E se os seres naturais de características positivas mostram aos crentes, mediante o seu comportamento, qual o caminho a seguir para alcançar a Salvação, também as criaturas que simbolizam o Mal são fonte de exemplo: os seus actos viciosos devem ser evitados pelos fiéis que se devem pautar por uma vida consentânea com os ensinamentos contidos na Sagrada Escritura.

Assim, nos Bestiários, o Diabo não é representado como figura antropomórfica mas como uma entidade associada a determinados animais. De entre estes, aquele que mais claramente simboliza o Diabo é, de facto, o dragão. O dragão remete para a figura de Satanás por se encontrar associado à serpente, criatura da qual falámos já nesta dissertação. A hiena⁹¹, por seu turno, alude sobretudo ao judeu é símbolo da sua heresia, considerada um verdadeiro atentado contra os crentes e contra a própria Igreja. Por isso, a hiena surge nas iluminuras dos Bestiários como um verdadeiro demónio: de dentes pontiagudos, chifres ameaçadores e cauda pontiaguda.

(...) it frequents the sheepfolds of shepherds and walks round the houses of a night and studies the roar of voice of those inside with careful ear, for it is able to

⁹¹ Ver imagem em Anexos, Fig. 27, p.30.

do imitations of the human voice. In order that it may prey upon men called out at night by this ruse, it copies the sound of human vomiting (White, 1984:31).

No simbolismo animal da Idade Média, os dois animais mais impuros são o macaco⁹² - *turpissima bestia* – e o mocho⁹³ – *turpissima ave*. O macaco é uma figuração do Demónio. O mocho também representa os judeus e, por isso, é odiado por todas as aves.

A sereia é também uma figura do Bestiário que representa as forças do Mal, pois a sua cauda escamosa aproxima-a dos répteis e, em particular, do dragão. São comuns, na iconografia medieval, imagens do paraíso em que a serpente surge com rosto de mulher e cauda de réptil, parecida com a cauda da sereia⁹⁴. Assim, esta criatura mítica encontra-se associada à mulher, enquanto figura tentadora, mas também ao diabo enquanto fonte de pecado.

On some representations, the scaly fishtail looks suspiciously like a scaly serpent's tale (...), and even Romanesque bird sirens (generally identified as harpies) often bore a serpent's tail. This is a significant addition to their iconographic anatomy (...) since a serpent's tail associates a creature with not only the serpent but also Satan and all his connotations: evil, death, and sin. Sculptors would further compound the serpent-tailed siren's satanic associations by placing it in the company of a serpent or a dragon.

Nona Flores, “Effigies Amicitiae ... Veritas Inimicitiae’: Antifeminism in the Iconography of the Woman-Headed Serpent in Medieval and Renaissance Art and Literature” (Flores, 1996: 173).

Na tradição greco-romana, as sereias eram mulheres emplumadas, ou seja, metade aves, metade humanas. Surgem, assim, a Ulisses e aos argonautas na *Odisseia* (Hom., *Odis.*, canto 19). Contudo, a partir do final do século VII e, especialmente após a sua descrição no *Liber monstrorum*, as sereias passam também a possuir uma cauda de peixe.

⁹² Ver imagem em Anexos, Fig. 28, p.31.

⁹³ Ver imagem em Anexos, Fig. 29, p.32.

⁹⁴ Ver imagem em Anexos, Fig. 8, p.11.

Sirens are sea-girls, who deceive sailors with the outstanding beauty of their appearance and the sweetness of their song, and are most alike human beings from the head to the navel, with the body of a maiden, but have scaly fishes, tails, with which they lurk in the sea.⁹⁵

De facto, a partir do séc. XII, a sereia começou progressivamente a perder as penas e as asas que a caracterizavam e passou a ser dotada de uma cauda de peixe. Nas iluminuras, a sereia representa acima de tudo a vaidade e o prazer exacerbado pelas coisas mundanas. É por essa razão que, em muitas imagens, a sereia aparece ilustrada juntamente com um pente ou um espelho e, por vezes, até com ambos. O espelho é um símbolo remanescente da cultura greco-romana, uma vez que é um atributo de Vénus, e remete ainda para a lascívia. Esta é evidenciada ainda pela forma como a sereia mostra, nas iluminuras, o corpo nu, o que claramente aponta para a tentação carnal que ela corporiza. Assim, as sereias são também símbolos dos prazeres da carne e, como tal, representam a luxúria, pelo que se aproximam muito do tipo social da prostituta. De facto, os bestiários afirmam que o seu canto extremamente belo faz os homens perderem-se nas profundezas do mar e assim encontrarem a morte certa. A voz melodiosa da sereia que leva os homens a caírem em perdição simboliza precisamente a sedução causada pelo corpo e voz femininos que impelem os homens, mesmo sem eles quererem, a cair no pecado da carne. Isidoro de Sevilha afirma assim que as sereias são, na verdade, prostitutas.

Além disso, estas mulheres do mar estão associadas aos aspectos lúdicos da vida social. A música e a dança, que com elas estão relacionadas, quando desligadas de um motivo sagrado, neste caso, religioso, são condenadas.

As sereias, tanto nas iluminuras dos bestiários como na iconografia medieval em geral, surgem habitualmente em grupos de três. Tal facto pode apontar, por um lado, para a confusão que, na Idade Média, existia relativamente à sua verdadeira forma: era mulher, pássaro ou peixe? Por outro lado, pode ainda aludir à afinidade da sereia com as

⁹⁵ In *Liber monstrorum*, tradução em apêndice por Andy Orchard, *op.cit.*, pp. 254-317, pp.262-263. Este livro sobre monstros terá sido produzido como resposta à passagem sobre monstros e animais maravilhosos presente na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho.

divindades marinhas femininas de algumas religiões pre-cristãs, como a celta, por exemplo, na qual essas divindades são representadas de forma tripla.

A sereia é um animal compósito tal como acontece com o centauro. Pode surgir aos homens e encantá-los através da sua voz, tal como acontecia com Dioniso, o semi-deus que conquistava os homens através das artes. É frequentemente ilustrada a segurar a sua cauda de peixe, o que a remete inevitavelmente para o meio aquático e a liga ao simbolismo das águas enquanto Caos primordial.

Os Bestiários são assim obras desenvolvidas maioritariamente em contexto monástico que veiculam as doutrinas neoplatónicas características da sociedade medieval. Demonstram, de modo muito claro, como pode o mundo natural, escrito pelo dedo de Deus, reflectir o poder do Verbo divino, bem como a vontade do Senhor, expressos no Livro dos Livros. Constituem, por isso, fontes importantes de ensinamento da doutrina cristã, explorando, por intermédio do comportamento das criaturas de Deus, as diferenças entre as forças do Bem e do Mal e seu impacto e consequência na vida humana.

5.2 Diabologia e demonologia nos contos medievais

Os meios monásticos sempre se revelaram ideais para o desenvolvimento do imaginário diabólico. Os eremitas e monges, habituados a uma vida enclausurada e simples, diziam ser importunados pelos demónios com frequentes tentações e alucinações. As suas fantasias em torno destas manifestações satânicas mostravam tormentos usuais do quotidiano. Deixando-se levar pelo imaginário associado ao Mal, chegavam a documentar, em pequenos livros de reflexões, normas e precauções contra estes atentados, ou seja, escreviam sobre as condutas de comportamento que deveriam seguir se atormentados pelo Diabo. Tomemos, como exemplo, a *Vida de Santo Antão*, da autoria de Atanásio, redigido cerca do ano 360, onde são pormenorizadas as manifestações e aparições do velho inimigo de Deus.

Parece óbvio até por motivos tradicionais, que o diabo deva ser feio (...) é descrito em formas animais nas vidas dos eremitas e, pouco a pouco, vai invadindo, num crescentismo de fealdade, a literatura patrística e medieval, sobretudo a de carácter devocional (...) O diabo em toda a sua monstruosidade não só

domina aterrorizador em miniaturas e frescos, mas já tinha sido vividamente evocado nos relatos das tentações sofridas pelos eremitas (Eco, 2007:92).

Repletas de extravagâncias e exageros, estas histórias foram passando de monge para monge, tornando-se em autênticos manuais de consulta que continham informações preciosas quer para os monges, quer para os fiéis. Por assim dizer, o Diabo, nestas histórias, era facilmente vencido pelos crentes. Mas se, nos primeiros séculos, as histórias mostram a facilidade com que o cristão se desvencilhava das investidas do Demónio, com o passar dos séculos, este combate torna-se desigual.

Nos contos medievais, o Diabo é o cão, o boi, a hiena, a cabra, a serpente, o gato preto, o cavalo e muitos outros animais. De facto, acreditava-se que Lúcifer tinha a capacidade de se metamorfosear em qualquer animal. Porém, muitas destas criaturas eram associadas ao Diabo pelo seu carácter bestial ou, até, pela sua capacidade sexual, como acontecia com o bode⁹⁶. Nos Bestiários, a significação simbólico-alegórica da figura do bode – *hyrcus* – torna este animal associado ao Diabo e ao pecado capital da luxúria. A luxúria do bode constitui ainda a razão pela qual o seu sangue é a única matéria capaz de destruir ou dissolver o diamante, a pedra que, segundo os lapidários medievais, afasta os espíritos malignos e permite o controlo total sobre os homens e os animais (Varandas 2006:97).

Recordemos, a este respeito, que os animais adorados pelos pagãos sofreram um processo de diabolização, através do sincretismo religioso cristão, como se verifica no caso dos centauros (animal mitológico), questão que já abordámos em momento oportuno nesta dissertação. Portanto, o Diabo encarnava uma panóplia de animais, de forma a apoderar-se das almas das suas vítimas (Minois, 2003:47-49).

Vemos este exemplo na obra *Dialogus Miraculorum* (1200-1250), escrita pelo monge Cesário de Heisterbach, que, no capítulo LIX, relata as vicissitudes de um eremita aprendiz que procura saber o que o seu superior pensa acerca dos locais onde a comunidade assiste às danças das mulheres. Como tal, o monge responde advertidamente ao aprendiz que este deve ter cautela com a presença dos demónios nesses locais de diversão popular, afirmando ainda que o Diabo está a acostumado a caçar as suas presas como um lobo, visto que a sua natureza é como a de um animal.

⁹⁶ Ver Apêndice II, pp.28-31.

Nocivius: Saepe subitus horror invadit me, tam in choro quam in reliquis locis. Quae tibi videtur huius horripitationis esse ratio?

Monachus: Ex praesentia daemonum est. Natura canis, qui lupum insequit consuevit, talis est, ut eum ex quadam vi naturae iuxta se sentiat, cum tamen oculis illum non videat. Et quia inter eos odium naturele est statim turbatur et latrat. Inimicitias posuit inter eos Dominus. Unde vae homini, qui cum illo pacificatur. Semper calcaneo eius diabolus insidiatur (Heisterbach, 1351:337).

Propomos assim a seguinte tradução:

Noviço: Sabes, muitas vezes o terror invade-me de repente, tanto no coro como noutros lugares. Qual achas que é a razão de ser deste horror?

Monge: É a presença de demónios. A natureza do cão, que está acostumado a perseguir o lobo, é tal que, como se fosse uma força da natureza, reconhecem a visão dele, quando na verdade ele não vê. E porque entre eles o ódio é natural, sente-se incomodado e ladra. O Senhor pôs a inimizade entre eles. Portanto, ai do homem que os quiser pacificar. O diabo está sempre à espera de seu calcanhar.

Como diria Papini acerca dos discursos dos teólogos, a construção de um corpo teórico centrado na demonografia valida-se com base nas teses sobre os demónios e a sua influência na humanidade:

A queda dos anjos rebeldes e o influxo de Satã na vida humana não podem propriamente ser ditos dogmas, mas puras verdades da fé, conexas com o dogma do pecado original. E assim como o Diabo, segundo os mesmos teólogos, interfere nas coisas do Mundo e do espírito humano em maior escala do que em geral se imagina, não deve parecer incôgrua e impertinente a tentativa de criar, ao lado da Teologia, uma Diabologia (...) Existem, bem sei, volumes que têm por título *Demonologia*, mas, quando se abrem, repara-se que estes livros se ocupam muito mais dos servidores infernais e terrestres do Diabo do que dele mesmo. Estes tratados foram compostos, na origem, para uso dos juízos eclesiásticos e leigos, encarregados dos processos de feitiçaria, e, por isso, em vez de analisarem a essência, a natureza e a queda de Satã, dedicam-se em grande parte a narrar as artes dos magos e dos encantadores, e sobretudo os hábitos e crimes das bruxas,

nigromantes, mulheres de virtude e semelhantes figuronas (...) A Diabologia, ao invés, (...) quer examinar em que consiste a alma e a culpa de Satã (...). (Papini, s.d: 22 – 23).

A demonologia desenvolvida ao longo da Idade Média designa-se assim como um estudo dos demónios, sendo tratada como um complemento na luta contra a bruxaria. Os teólogos utilizaram a demonologia para entender as forças do Bem e do Mal, tentando transmitir estas noções às populações. No entanto, os demonologistas tinham como principal tarefa tornar estas teorias acessíveis, para que os padres e magistrados locais pudessem, mais facilmente, incutir noções morais e religiosas nas populações (Robbins, 1984: 126).

5.3 Representações do Diabo no imaginário popular

Ao longo dos anos, a imagem do Diabo no imaginário popular foi-se tornando cada vez mais fantasiosa, muito em parte devido às representações das artes plásticas e das teatrais, como ilustra a peça *Jogo de Adão*, obra do séc. XII.

No Ocidente medieval cristão, cada vez mais se faziam sentir as inconstâncias sociais e políticas, bem como os medos escatológicos. A ameaça do advento do Juízo Final, as insubordinações e as revoltas contribuíram para que o período entre os sécs. XIV – XV fosse marcado pela projecção do imaginário sobre o Diabo. O teatro abre portas à imaginação audaz, em que o gosto pelo espectacular recria um Diabo surreal, quase sempre cornudo, negro e vestido com peles de animais. Deste modo, as peças acerca do Inferno e do Diabo mostram cenários e personagens, em geral, animados, ridículos e extremamente irónicos. Um espectáculo desta índole permite aos populares exorcizar o medo do Demónio ou dos demónios. Para os clérigos, a imagem animalesca do Diabo ajudava na pedagogia do medo, com o objectivo de desenvolver uma mentalidade na qual o Mal estava presente no âmago da humanidade. A sátira nas peças teatrais ridiculariza inúmeras vezes o Maligno, transformando-o num Mafarrico⁹⁷. Este chega mesmo a ser um bobo da corte ou até o bode expiatório (Minois, 2003:50-51).

⁹⁷ Ver Apêndice II, p.41.

Tomemos, como exemplo, a peça de teatro portuguesa, o *Auto da Barca do Inferno*, uma alegoria complexa da autoria de Gil Vicente. Representada pela primeira vez em 1517, é composta por uma trilogia de Barcas: a Barca do Inferno; a Barca do Purgatório e a Barca da Glória, que representam a moralidade e as condutas da sociedade lisboeta do séc. XVI.

Recorrendo à sátira social, o autor consegue criar personagens alegóricas e personagens- tipo que representam não só os pecados como os maus comportamentos intolerados pela moral cristã. Na peça, cada personagem que morre chega ao cais (uma espécie de purgatório) com intuito de seguir rumo ao Além. As personagens (símbolos de comportamento e de estatutos sociais) discutem com o Diabo e com o Anjo para qual das barcas entrarão. No final, só apenas Joane (o parvo), por ser humilde, e os Quatro cavaleiros, pela sua honra, entram na Barca da Glória em direcção ao Paraíso. Todas as outras personagens (o Companheiro do Diabo; o Fidalgo; o Onzeneiro; o Sapateiro; o Frade; Florença, a companheira do frade; Brízida Vaz, a alcoviteira; o Judeu; o Corregedor; o Procurador e o Enforcado) são condenadas pelos seus excessos e pecados cometidos em vida. Vejamos, como exemplo, a forma como o Diabo apresenta a Barca do Inferno e o destino que aguardam as almas que nele vão navegar:

À barca, à barca, olá,
que temos gentil maré!
Ora venha a caron a ré!
Feito, feito, bem está!
Vai ali, muitieramá,
e atesa aquele palanco
e despeja aquele banco
para a gente que virá.
À barca, à barca, hu!
Asinha, que se quer ir!
Oh, que tempo de partir,
louvores a Belzebu!
Ora, sus, que fazes tu?
Despeja todo esse leito
(Gil Vicente, 1996:4).

Na Idade Média, a imagem do Diabo, representada com traços bestiais e animalescos, constrói-se através das reminiscências das antigas divindades locais, cuja iconografia diabólica é promovida pela evangelização (Minois, 2003:51).

The Christian concept of the Devil was influenced by folkloric elements, some from the older, Mediterranean cultures and others from the Celtic, Teutonic, and Slavic religions of the north. Pagan ideas penetrated Christianity while Christian ideas penetrated paganism. (...) As opposed to popular Christianity, folklore arises from a preconscious, unselfconscious level of storytelling or practice and leaves its traces in oral traditions that happen to have been recorded now and again in the past or set down by modern scholars (Russel, 1986: 62).

Na era medieval, a religião popular consiste num sistema de crenças, práticas e comportamentos de populações que, na sua larga maioria, não sabiam ler nem escrever. A aprendizagem do povo era baseada nas vivências do quotidiano e nos símbolos religiosos apresentados pela arte e pelos ensinamentos da Igreja. O meio de aprendizagem com maior relevância, naquela época, para a divulgação da “palavra de Deus”, entenda-se, os ensinamentos bíblicos, era a literacia visual (Russel, 1986:62).

Na Idade Média, os manuais eram ilustrados de forma a exemplificar as doutrinas e dar a conhecer aos que não sabiam ler e escrever os ensinamentos da Bíblia. Alguma da divulgação doutrinária era feita por via da “auralidade”⁹⁸ (Lowden, 2007:126).

As instituições religiosas, políticas e educacionais na Idade Média faziam uso de estratégias orais, como canções, lendas e histórias, por intermédio das quais se contava ou cantava ao povo os resultados das guerras, os acontecimentos quotidianos, os decretos reais e os ensinamentos religiosos. Para a história da arte europeia, as temáticas religiosas, pintadas ou esculpidas, são códigos culturais e mentais muito importantes. Para além de constituírem um código semiótico tão complexo quanto o texto escrito, permitiam aos que não sabiam ler o acesso a alguns ensinamentos religiosos, contribuindo para a divulgação da palavra divina.

⁹⁸ Segundo Joyce Coleman, a “auralidade” era um fenómeno social de grande importância na Idade Média. Sendo a maioria da população analfabeta, os ensinamentos religiosos eram feitos através da leitura em voz alta, pelos padres ou monges às populações. Nesta época, era uma modalidade de leitura que tornava possível a propaganda dos ensinamentos religiosos (Coleman, 1996:31).

Como temos vindo a abordar, as imagens eram igualmente parte integrante do quotidiano dos indivíduos. Por exemplo, a representação do Diabo, como qualquer outra imagem na esfera do sagrado, enquanto representação artística e cultural, no medievo, não visava a expressão individual. Digamos antes que constituía uma forma de mediação entre a fé e a devoção dos homens na terra. É neste âmbito que surgem os ícones⁹⁹ cristãos, que são imagens sagradas, por exemplo, de Cristo, dos santos e da Virgem. Por outras palavras, são signos visuais que representam entidades divinas. Vikar (2007) no seu texto “Sacred Image, Sacred Power” afirma:

An icon was not simply a work of art, it was a door to heaven; but even more than that, an icon was heaven’s door to earth – literally, a channel through which Christ, the Virgin, or a saint could exercise sacred power among men. The “spiritual traffic” of sacred images thus moved in both directions, and icons frequently functioned not simply as devotional images, but as miraculous images (...), (Hoffman, 2007:140).

No que diz respeito, à concepção do Diabo no imaginário popular da Idade Média, devemos ter em linha de conta o enorme contributo das mitologias pré-cristãs como a celta, a helénica e a escandinava.

Como pudemos verificar no terceiro capítulo da presente dissertação, tal como o deus grego Pã, também o deus celta, Cernunnos¹⁰⁰ simboliza a natureza e a fertilidade. Ambas as divindades são representadas com chifres. De facto, a imagética destes dois deuses em muito contribuiu para a construção da figura animalesca do Diabo.

No caso da mitologia nórdica, Wodan (deus teutónico soberano), chefe dos deuses e dos homens, era também deus da raiva e da destruição. Os deuses dos antigos panteões politeístas eram sobretudo ambivalentes nas suas representações divinas. Nesta mitologia, o deus Loki, análogo ao deus grego Hermes, era um deus trapaceiro, associado aos *Vanir*, representando a fertilidade. Com tais influências, o cristianismo

⁹⁹ Um ícone é uma imagem devocional, portadora de uma grande carga emotiva, de sacralidade e reverência. É um legado da era bizantina, tendo igualmente feito parte das representações artísticas da arte gótica que modelavam a sociedade ocidental na época medieval.

¹⁰⁰ Ver imagem em Anexos, Fig. 30, p.33.

começou a traçar a figura de Satanás com base nas características das divindades pagãs (Lamas, 2000:27-31,47-53).

Estes deuses do paganismo celta, grego e nórdico não eram apresentados como potências governativas do mundo. A concepção de “deus” nos panteões politeístas pré-cristãos representava, acima de tudo, o equilíbrio das forças cósmicas.

O surgimento, na Europa, do mito do Diabo também passou por uma criação muito idêntica à dos deuses do paganismo de outras culturas no seio popular. Contavam-se histórias acerca da avó do Diabo, a terrível deusa Holda ou Cíbele, mãe da deusa Lilite. As aparições da avó do Demo eram monstruosas, mas também mostravam características maternas. Por sua vez, o Diabo também podia casar. Embora, normalmente, nestas histórias, a sua companheira tivesse características muito semelhantes às das deusas pagãs da fertilidade. Tratava-se quase sempre de uma mulher apazível, mas luxuriosa e adúltera. Logo, o Diabo, quase sempre nestes contos, é vítima do crime moral de adultério.

Não devemos ainda esquecer que o Maligno, em muito, é associado às figurações dos deuses pagãos da morte. De facto, na Europa medieval, o imaginário do Diabo é representado com imagens semelhantes às apresentadas pelos vários legados culturais, tais como: “a carroça dos mortos”, “o vale dos mortos”, “as caças selvagens”, etc., (Muchembled, 2003:30-31).

Com o advento do cristianismo, a Igreja tratou os deuses dos celtas, dos gregos e dos escandinavos como homens e mulheres que viveram na realidade, e a quem foram concedidas honras divinas após a morte. Esta aproximação foi provavelmente tomada pelo clero como uma forma de prudência política.

Em todo o caso, já na dogmática da filosofia helénica e nos vários reinados da Europa, independentemente da época, os reis afirmavam-se descendentes dos deuses que adoravam. Posto isto, a missão da Igreja foi salientar que os antepassados reais eram demónios a quem os cristãos deveriam renegar o culto (Hamilton, 2003:148).

No imaginário medieval, a figura do Diabo constituiu-se um meio essencial para a definição das normas e condutas colectivas. Do mesmo modo, as características utilizadas para delinear a imagem de *Satan* foram fundamentais no processo de diabolização dos povos não cristãos. Porém, foram as artes (pintura, escultura, literatura

e o teatro) que impulsionaram a crescente efervescência do imaginário sobre o Diabo na Idade Média.

5.4 A mulher, o Diabo e a Bruxaria

O papel principal que a mulher (Eva) representa no Antigo Testamento é o de *instrumentum diaboli*. O *topos* da mulher, enquanto instrumento diabólico, foi, desde sempre, uma componente presente na religião judaica, o mesmo acontecendo no monoteísmo cristão (Pilosu, 1995:29).

As mulheres representam, ao longo das Escrituras Sagradas, e, mais tarde, no cristianismo medieval, os papéis mais provocadores. No *Livro do Génesis* aparecem histórias sobre estas tentações. Por exemplo, José, servo fiel de Deus, resistiu às constantes insinuações da mulher de Putifar. Esta é uma das histórias de Israel e do Povo Eleito que não somente retrata a fé e a integridade moral de um dos heróis históricos do povo de Israel, como revela ainda que a sua abstinência, face às propostas da mulher, foi um elemento determinante e um triunfo posterior na presença do Faraó (Gn 39,7-23).

No imaginário popular do medievo, o Diabo também é representado por meio da mulher. A temática da mulher tentadora e luxuriosa aparece, muitas vezes, nos contos medievais, associada a uma das metamorfoses do Diabo, ou, até, como um dos pecados comuns cometidos pela mulher.

Gregório Magno, na sua obra *Diálogos* descreve, num trecho, o episódio da tentação de um monge, que, tocado pela graça divina, resiste à concupiscência:

Conhecera outrora certa mulher, que o espírito maligno lhe fazia por ocasião voltar aos olhos do espírito, inflamando de tal modo o coração do servo de Deus à lembrança de sua formosura, que seu peito mal podia conter as chamas do amor, e que quase pensava em abandonar o deserto, vencido pela paixão. Mas eis que de repente foi contemplado pela graça celeste, e voltou a si; vendo, então, ao lado de si crescerem densas moitas de urtigas e espinhos, atirou-se, despido, (...) Assim expulsou do corpo, pelas feridas da carne, a chaga do espírito: convertera em dor a volúpia.

Ardendo por fora em justa punição, apagou o que por dentro ilicitamente queimava. Venceu, pois, o pecado, porque transformou a natureza do incêndio (Greg. M., *Dial.*, vol. 2, 17-18).

Durante toda a Idade Média, inúmeras foram as histórias acerca das tentações da carne que tiveram grande popularidade. O papel feminino, em quase todas as narrativas, assumido, muitas vezes, pelo Diabo, é o da tentação sexual. A sedução e a beleza da mulher podem ser um instrumento do Diabo. Mas a mulher, na Idade Média, também leva os homens a cair em perdição por intermédio da sua voz sedutora, da palavra enganadora que corrompe e destrói a alma humana. Neste sentido, a mulher que motiva o homem o pecar através um discurso falso e mentiroso assume o rosto não só de Eva, que, conseguiu convencer Adão a comer o fruto proibido, sendo, pois, a principal responsável pela Queda, mas também do próprio Diabo que, enquanto serpente, ludibriou a mulher por intermédio do seu discurso. É por esta razão que alguns artistas medievais representam na iconografia a serpente do Éden com rosto feminino.

Em muitas histórias sobre a luxúria, é um padre ou outra figura do clero que representa a personagem tentada. É ele o verdadeiro sujeito do drama, ao passo que a mulher retrata o instrumento que o Diabo utiliza para roubar as almas a Deus, conduzindo os homens ao pecado e, inevitavelmente, ao Inferno (Pilosu, 1995:41-42).

Outro tema bastante comum, na Idade Média, desenvolvido nos contos monásticos e, sucessivamente, na cultura popular, é o pacto demoníaco. Consiste num acordo com entidades sobrenaturais capazes de satisfazer os desejos materiais e carnis dos Homens em troca das almas dos interessados. Este pacto vai ser uma das questões mais abordadas pelos clérigos na luta contra a bruxaria, nos processos de jurisprudência da Inquisição. Mais uma vez, a mulher vai ser alvo de uma perseguição massiva que deixou raízes profundas na cultura ocidental. Aliás, todos os demonologistas, tanto católicos como protestantes, concordam que as pessoas (magos, bruxas, feiticeiros, adivinhos, etc), ao pactuarem com o Diabo, incorrem em crime, pois as práticas de bruxaria foram entendidas como uma ofensa a Deus e aos seus súbditos leais (Robbins, 1959, 1984:369).

The most of early legends of pacts with the Devil for help in this world at the expense of the next, which became the stock examples of the later demonologists, passed into the Western tradition about the ninth century from Byzantine sources. In this diffusion, the Crusades helped; legends of transvection also appeared (Robbins, 1984: 371).

No que respeita ao género feminino, bruxas, feiticeiras, deusas ou profetisas não sugeriram apenas com o advento do cristianismo. Sempre marcaram presença nas várias culturas da História. A magia e a religião são duas faces da mesma moeda. Para confirmar esta combinação, basta perceber que, nas narrativas ancestrais ou mitológicas, as curas milagrosas, as metamorfoses, entre outras transformações, estavam habitualmente ligadas à figura da mulher. O aparecimento das bruxas remonta ao culto do feminino das sociedades primitivas onde o cristianismo foi beber informações e, com isto, foram criados mitos que se entrelaçam nas várias culturas religiosas (Machado, 2008:179).

Porventura, muitos dos rituais de magia tinham, como princípio, uma boa intenção: curar pessoas e animais. Contudo, nem todos os rituais mágicos ou, simplesmente, folclóricos, provenientes dos povos pagãos, eram usados para curar ou ajudar os demais. Alguns destes rituais tinham como objectivo prejudicar as pessoas, através de meios ou ajudas sobrenaturais. Eram assim apelidados de *maleficium*¹⁰¹.

O termo *maleficium* foi utilizado para designar as práticas de bruxaria. De facto, os *maleficia* constituíram-se em ofensas capitais nos códigos de lei aprovados pelos cristãos. Em parte, já a Bíblia no AT falava sobre estes actos de maldade, sobretudo, associados às mulheres: “Não deixarás viver a feiticeira” (Ex 22,17).

Ao longo da Idade Média, toda e qualquer magia folclórica foi conotada com a magia negra, independentemente da sua intenção. Quando questionadas sobre o assunto, as pessoas admitiam que tinham invocado a ajuda de demónios, afastando-se por isso dos rituais cristãos. Em muitos casos, verificava-se o simples uso tradicional das fórmulas do folclore sem o consentimento dos teólogos. Embora muitos destes rituais fossem considerados tecnicamente pela Igreja como actos de diabolismo, raramente os seus praticantes eram levados a julgamento.

¹⁰¹ Termo utilizado no singular pois remete para o conceito de fazer mal a alguém.

Pero la cuestión es averiguar si la interpretación demoniolátrica del grupo es justa o no, es decir, si los que se reunían del modo indicado eran verdaderos «cultores diaboli», o si tras la imagen medieval del Diablo no quedará otra oscura de una vieja divinidad local o regional o actos que no eran del todo diabólicos en el sentido más estricto (Baroja, 2003:115).

É, todavia, no séc. XIII que a Igreja afirma oficialmente que a bruxaria era uma prática herege, pois resulta de um pacto deliberado com o Diabo. Por isso, a magia e a feitiçaria e quem as praticasse seriam alvo, a partir deste século em diante, das penitências e dos julgamentos da Igreja. De outro modo, segundo os teólogos daquela época, não se explicaria logicamente a sua eficácia (Hamilton, 2003:150-153).

A caça às bruxas foi um acontecimento marcante do séc. XIV. No entanto, a obra chave para os procuradores encontrarem tais heréticos foi produzida nos finais do século XV. Conhecido como o manual que espoletou a condenação à heresia, o *Malleus Maleficarum* (o *Martelo das Bruxas*) foi publicado em 1486 pelos dominicanos Henry Kramer e James Sprenger. Estes teólogos foram nomeados pelo Papa Inocêncio VIII para julgar e condenar as práticas de bruxaria na Inquisição do sul da Alemanha. Os procedimentos para efeitos da bruxaria segundo o manual eram os seguintes:

Against hailstorms and rainstorms the following remedy is practiced in addition to the raising of the Sign of the Cross (...) the invocation of the Most Holy Trinity. The Lord's Prayer is added two or three times along with the Hail Mary. The passage "In the beginning was the Word" from the Gospel of John with the making of the Sign of the Cross is added against a storm all over: in front, in back and in every direction of the earth.

In this case, when he repeats, "The Word was made flesh," three times at the end and then says three times, "May this storm be put to flight by the words of the Gospel," the storm will suddenly stop if it was in fact caused as a result of sorcery. These very true *experimenta* are judged to be not even suspect. The mere casting of the hailstones into the fire would be considered superstitious, if this is done without the invocation of the Divine Name (Mackay, 2009:466).

Neste manual, o Diabo surge inseparável de duas entidades: Deus e bruxas. Sem a sua presença, seria o Deus único e misericordioso que responderia por todos os males do mundo. A Inquisição tinha uma arma poderosíssima para amedrontar o povo: a palavra. O Diabo era a palavra que definia tudo o que havia de mau; portanto, tudo o que a ele estivesse associado era infinitamente mau e, como tal, tinha de ser exterminado: “In the space of a single year (1485) he had forty-one sorceresses burned up, and they all publicly asserted that they had clung to those filthy acts of the Devil” (Mackay, 2009:308).

Esta misoginia por parte do poder religioso dirigia-se sobretudo às mulheres sábias, por vezes consideradas xamãs, e, como tal, detentoras de sabedoria e de poder. Para a legislação inquisitorial, não havia distinção entre bruxas, feiticeiras e curandeiras. Todas elas se encontravam ligadas às artes da magia/ bruxaria e, por isso, eram consideradas pagãs ou hereges (Machado, 2008:108).

O importante é compreender que, no período histórico em questão, foram desenvolvidos manuais dedicados à luta contra o Mal, o que, por assim dizer, constitui um processo arquetípico de progresso e fundamentação civilizacional humana, um processo no qual não se fala de Satanás nem da sua origem, mas sim das curiosidades romanceadas acerca das artes mágicas e das obsessões satânicas: “To judges and victims, the Devil was simply a superhuman figure, the apotheosis of evil, who acted like the ruthless brigand familiar enough in war years (...)” (Robbins, 1984:126).

As mulheres, porque eram consideradas seres fracos e predispostos ao pecado, com um apetite sexual voraz, ou ainda, na perspectiva herdada de Aristóteles, como homens defeituosos ou imperfeitos, eram mais susceptíveis à sedução diabólica. Assim, as bruxas são sobretudo mulheres. A perseguição das bruxas, a partir do século XIV, liga-se ao advento da Peste Negra na Europa. Era necessário encontrar os responsáveis por tamanha calamidade só comparável ao próprio Apocalipse. Assim, os dedos foram apontados na direcção dos judeus, que supostamente haviam envenenado as águas dos poços, dos rios e das fontes, e das bruxas, que haviam pactuado com o Demo para aniquilar o mundo cristão. A população medieval acreditava que as bruxas eram ainda as responsáveis pelas más colheitas, pelas tempestades, pela esterilidade dos homens e dos animais, enfim, por tudo o que de mau poderia acontecer à raça humana. Entre os seus actos mais hediondos está o rapto de crianças que utilizavam nos rituais de magia

negra, nos quais devoravam os raptados, bebiam o seu sangue e cozinhavam a sua carne para fabricarem unguentos mágicos. Estes rituais realizavam-se todas as semanas, às sextas-feiras, nos *esbbats*, que tinham lugar em locais recônditos, como grutas, bosques, e, particularmente, em encruzilhadas. Estes encontros destinavam-se, acima de tudo, a preparar a grande reunião anual com o próprio Diabo, na noite do dia 31 de Abril para 1 de Maio, que as visitava sob a forma de um enorme bode negro – o *sabbath*. O bode era saudado com um beijo no ânus – o beijo obsceno. Após a assembleia com o Maligno, ocorria o momento alto da noite – a profanação de objectos sagrados. Estes encontros eram ainda de natureza orgiástica, pois acreditava-se que as bruxas tinham relações sexuais com o demónio. O pintor espanhol Goya pintou vários quadros sobre estes encontros, como *O Sabbath das Bruxas* (1797-8) e *O Bode* (1820-23). Como já constatámos, todas estas crenças em redor dos rituais de bruxaria evidenciam grandes reminiscências de cultos pagãos, sobretudo os que se praticavam em honra de Dioniso ou de Pã.

5.5 O Inferno cristão

A ideia de Inferno que, até então, estava espartilhada entre o folclore e as especulações teológicas integra-se totalmente na cultura ocidental a partir do século XII. Os sermões e a literatura profana fazem deste tema um dos tópicos centrais da Idade Média (Minois, 1997:175). Desde o século XII, com os sermões dos monges, o discurso cisterciense povoa-se de *exempla*. Surgem pequenas histórias edificantes que exemplificam como cada um sofrerá no Inferno ou no Purgatório de acordo com os pecados e infracções que cometeu em vida. Estas estórias descreviam como aqueles que muito tagarelaram seriam continuamente fustigados no Inferno; como aqueles cujos gestos obscenos fizeram parte da sua vida seriam atirados pelo fogo no submundo; como os que muito se riam (pecado que foi condenado desde sempre pelos Doutores da Igreja)¹⁰² seriam chicoteados; como os que utilizavam drogas rolariam sobre o carvão

¹⁰² Na vivência religiosa medieval, a constante busca da purificação e perfeição espiritual, no âmbito de uma total ascese e austeridade sobre o corpo e a mente, em solidão, clausura, renúncia e rígida disciplina, só é possível através um pleno encontro com Deus. Para se conseguir a comunhão com Deus, é necessário um total desprendimento do mundo material e corpóreo, privando-se o corpo dos prazeres mundanos. A

em brasa; aqueles que praticavam caça sofreriam bicadas fortes nos punhos dadas por um bûtio e, assim, sucessivamente (Minois, 1997:179).

Porém, não são somente os cistercienses os únicos monges a fomentar a visão pastoral do medo. Em 1150, Julien Vézelay pronuncia uma série de sermões acerca do Juízo Final, mencionando que aquilo que mais o aterrorizava era a morte, o Inferno e o Julgamento Final. Na Idade Média, o fim do mundo e todas as preocupações escatológicas faziam-se sentir através dos anunciados apocalípticos (Minois, 1997: 180).

Na primeira metade do século XIII, por volta de 1250, foi estabelecida uma teoria sistemática da visão pastoral do medo pelo dominicano Étienne de Bourbon que consagra toda uma parte do seu *Tratado de Pregação* ao “dom do medo”. O dominicano, ao analisar e descrever o sentimento do medo em dez pontos cruciais, fê-lo em correlação com a ideia de Inferno. Assim, refere 1) as sete espécies de medo; 2) os efeitos do receio do Senhor; 3) a necessidade de temer Deus; 4) o medo dos infernos; 5) o receio do purgatório; 6) o medo do Juízo Final; 7) o medo da morte; 8) o medo do pecado; 9) o medo dos perigos presentes; 10) o receio dos inimigos do género humano (Minois, 1997:181).

A utilização do medo do Inferno impunha-se de forma diferente em função dos vários estratos sociais e religiosos. Estas advertências exemplares sobre o Inferno em prol da fé e em detrimento do pecado eram muito comuns nos meios monásticos e tornaram-se mais discretas nos meios universitários parisienses, sobretudo, entre os anos 1230-1231. De facto, as descrições do Inferno por parte das instituições universitárias parisienses não remetiam para alusões aos suplícios dos homens, pelo que se afastavam assim da concepção de Inferno no imaginário popular. Os temas relacionados com o submundo escatológico cristão nas elites religiosas da época continham, sobretudo, informações sobre quais eram as populações destinadas ao fogo eterno. Porém, Céu, Inferno e Purgatório são conceitos pensados e trabalhados pelos homens sobre as implicações da teofania. No Concílio de Trento foi discutida a instituição divina dos meios de salvação, concluindo que Deus, em sua infinita

realização espiritual em Deus exige constante rigor e contenção nas atitudes e comportamentos de vida dos crentes, pelo que uma expressão corporal exagerada pelo riso imoderado é indicativa de intemperança, inquietude e relaxamento espiritual (Macedo, 2000:59-61).

misericórdia, não salva a humanidade por necessidade intrínseca. A salvação da humanidade não será obtida através do desejo, mas sim das acções praticadas, medidas em parte pela fé e crença no cristianismo (Davy *apud* Minois, 1995:181).

Embora a figura do Diabo já fizesse parte dos sermões, na arte, a sua representação só começa a ser mais comum a partir do séc. XII, juntamente com as representações do Inferno. A representação deste local de tormento fazia parte de muitos mosteiros, catedrais ou igrejas. No século XIII, a imagética medieval representava o *Evangelho de São Mateus* e o *Livro do Apocalipse*, em painéis, esculturas, portadas, etc. De facto, podemos ainda ver, em certas igrejas, imagens dos condenados a serem levados pelos demónios¹⁰³.

A temática sobre o Inferno era imprescindível para explicar aos crentes o que deveriam ou não fazer de forma a instituir a ordem social e religiosa. No plano escatológico, uma das particularidades dos infernos populares, nas visões e nas viagens imaginárias, é a presença de personagens históricas. O Inferno faz assim parte da história do homem (Minois, 1997:213).

Nestas histórias revelam-se elementos mais folclóricos do que propriamente descrições teológicas, o que vem, de certo modo, reforçar ideia da existência material do Inferno. O Purgatório, por sua vez, é entendido como um lugar transitório e indeterminado (Minois, 1997:215).

São Tomás de Aquino, com o intuito de especificar para onde se dirigem as almas incorpóreas no além, declara que estas estão num local que o corpo material nunca poderia alcançar. (Aqui., *Sum. Theo.*, vol. III, quest. 69, art.1, p.1046). Segundo o teólogo, as almas situam-se em determinados substratos consoante os seus graus de valor, ou seja, o lugar que ocupam depende das boas e más acções que praticaram na vida terrena. O corpo apenas constitui uma causa ocasional da perfeição das almas no momento da criação Divina:

Parece, en efecto, que lo que distingue una espécie de outra es precisamente sólo una diversidade en el grado de su perfección substancial, entre las almas y por, por consiguiente, entre los hombres.

¹⁰³ Ver imagem em Anexos, Fig. 13, *Os condenados*. Capitel de Notre Dame. p.16.

Pero es que hay dos tipos de perfección substancial: una quidditativa o essencial, proveniente de los mismos princípios específicos, y en ésta, en efecto cualquier diferencia de grado lleva consigo mutación de espécie, como observó Aristóteles com respecto a los números. Outra individual, que procede de la referencia que la forma dice a la matéria (...), y ésta sí que puede variar incluso en individuos que conserven, no obstante, la unidade de naturaleza (...) En efecto, siendo el alma, la forma, quien de elser, una de ellas lo da de modo más acabado que otras, actuando al sujeto más que ellas y siendo, por eso, más participada por él. Por ello son diferentes en cuanto a su esencia o, más propiamente, en cuanto a aquello que es el acto de la esencia.

Mas el papel decisivo que el cuerpo desempeña en orden a la distinción substancial de las almas no debe ser exagerado; puesto que el alma humana es creada por Dios, El ha de ser quien le otorgue la perfección substancial de que haya de estar dotada. Ahora bien, en su causalidade creadora, Dios las ordena a un determinado cuerpo, que se constituye, por eso, en ocasión de que las haga más o menos perfectas. Los cuerpos son, pues, solamente causa ocasional de la perfección de las almas en el momento de la creación.

(...) establece Santo Tomás de modo incuestionable la possibilidade de que existan muchas almas humanas dentro de una misma espécie. Y esto, porque se trata de formas que, aunque imateriales, como las de los ángeles, son, a diferencia de éstas, formas de una matéria (...), (Aqui., *Sum. Theo.*, libro 6, pp.160-162).

5.5 O Diabo no Inferno do Dante

No final do século XIII, a *Comédia* de Dante é a obra que, por excelência, representa o inferno cristão. Dante Alighieri junta as descrições e as imagens do inferno popular ao rigor lógico descrito pelos teólogos. Esta aliança entre o concreto e a clarividência racional é uma das razões pela qual esta obra detém tamanho êxito (Minois, 1997:188-189).

O facto de Dante ter escrito a *Comédia* em italiano permitiu que esta chegasse a um público mais alargado (Minois, 1997:191). Até à concepção da obra de Dante, a descrição do Inferno baseava-se numa topografia confusa: o Inferno surgia como um lugar de verdadeiro caos, onde se misturavam cenas e episódios contraditórios, como se tudo fizesse parte de um sonho. O Purgatório misturava-se com o Inferno e vice-versa.

A fauna infernal agregava o maravilhoso e o real. As penas eram diferentes consoante as faltas, mas não havia uma relação lógica com a natureza dos pecados cometidos. Em Dante, em contrapartida, o Inferno é geométrico, organizado e estruturado por círculos concêntricos. Trata-se de uma vasta construção à imagem das sumas teológicas da medievalidade, em que são classificadas figuras, espaços e ideias (Minois, 1997:189). Os três lugares que compõem o Além são divididos, ocorrendo assim a repartição entre Purgatório, Inferno e Paraíso.

No capítulo do Inferno da *Comédia* de Dante, no alto inferno, também denominado como inferno exterior, dividem-se cinco círculos para onde vão os condenados, por ordem crescente, conforme a gravidade dos seus pecados: no primeiro, conhecido por limbo, estão submetidos todos os pagãos e infiéis ao cristianismo; do segundo círculo, constam os impudicos e luxuriosos; do terceiro, os gulosos, seguindo-se os avaros e os pródigos no quarto círculo e, por fim, no quinto, os coléricos (Dante, 2010, Cantos 4, 5, 6, 7, pp.38-52).

De seguida, atravessando os pântanos do Estige, entra-se na cintura da cidade de *Dis*, conhecida como inferno inferior. Neste local, encontram-se todos os pecadores considerados “positivos”, dado que as suas faltas em vida não foram, numa escala moral, tidas como muito graves. Por sua vez, esta parte do inferno compreende quatro círculos subdivididos em pequenas regiões. Mais adiante, no sexto círculo da cintura da cidade de *Dis* estão os heréticos, no sétimo estão os violentos, divididos por graus de violência: os violentos contra o próximo (usurpadores); os violentos contra eles mesmos (suicidas e dissipadores dos próprios bens); os violentos contra Deus (blasfemos); contra a própria natureza (sodomitas); e contra a arte (usurários). Deste modo, o sétimo círculo é composto por todos aqueles que prejudicaram os outros através da força e por aqueles que praticaram injustiças.

No oitavo círculo, próximo do centro do inferno, estão os falsários. Dividido em dez fossos concêntricos, este círculo inclui os hipócritas, os adúlteros, os adivinhos, os traficantes, os pérfidos, os falsificadores, os sedutores e os semeadores de discórdia, entre outros.

Já o centro da terra é a representação de Abaddon¹⁰⁴, colossal e peludo, que retrata o nono círculo. Com ele, jazem todos os traidores como Judas Iscariotes. Há

¹⁰⁴ Ver Apêndice II, p.14. Ver também Apêndice II, “Andras”, p.16.

quatro subdivisões no domínio dos traidores: os que traíram a família, tal como Caim; os traidores da pátria, ou subdivisão de Antenora; os traidores para com os seus hóspedes, designados pela subdivisão Ptolemeu; os traidores para com os seus benfeitores – substrato de Judas (Dante, 2010, Canto 32 ao Canto 34, pp.175-189).¹⁰⁵

A estrutura numérica da obra de Dante é simbólica: os nove círculos descritos são múltiplos da Trindade e, quando o autor acrescenta o vestíbulo, ficam dez círculos; logo, concebe uma estrutura com base no número perfeito – o número divino 10. São trinta e três os cantos que constituem o capítulo do Inferno. Estes correspondem ou simbolizam a idade de Cristo quando morreu, sendo que Dante acrescentou ainda, neste capítulo, uma introdução. Por sua vez, além da própria concepção e estruturação do inferno parecer representar a penetração cada vez mais profunda do Mal na alma, cada região ou pena possui uma forte significação simbólica. Os condenados estão inseridos nos vários círculos infernais não como resultado de uma punição divina, mas como consequência das suas escolhas em vida e são torturados em prol do pecado cometido (Minois, 1997:191).

O simbolismo do fogo e do gelo é muito mais judicioso do que as visões até à data conhecidas. O fogo apenas aparece no inferno inferior repartido pelos quatro círculos como elemento de punição dos pecados por malícia e maus excessos (Dante, 2010, Canto 15, p.92).

Por sua vez, o frio do Cocite gelado, reservado ao último círculo, está destinado aqueles cujo egoísmo frio e cruel foi desmedido, pelo que é um autêntico estádio final do pecado (Dante, 2010, Canto 32, p.175).

A visão infernal exposta na *Comédia* de Dante pode ler-se em sentido literal ou em sentido alegórico. De facto, a união que consta, nesta obra, entre o inferno popular e o teológico expressa igualmente uma ligação entre o inferno mitológico e o cristão, fruto da síntese e reflexão acerca dos outros infernos que podemos ver em parte na *Eneida*, como ainda, no *Apocalipse de Paulo*. De tal modo, que o guia desta viagem é, de resto, Virgílio, que se depara com um Inferno mudado desde que descreveu a descida de Eneias aos infernos. Na *Comédia* também consta a hidrografia patente, desde sempre, na mitologia grega: o Estige, o Aqueronte, o Piriflegetão. No respeito à população, confundem-se, neste submundo infernal, os cristãos com os pagãos, as

¹⁰⁵ Ver Imagem Satanás preso na caverna de gelo no nono círculo do Inferno, em Anexos, Fig. 9, p.12.

personagens históricas com os heróis lendários. Talvez seja este um facto propositado, até porque Dante coloca no Inferno as personagens de acordo com os seus pecados, não tendo em conta os estratos ou títulos a que estas pertenciam na vida terrena, como acontece no caso de Celestino V: “ (...) a sombra daquele que fez, por cobardia, grande renúncia” (Dante, 2010, Canto 3, p.35).

No entanto, residem, de certo modo, algumas dúvidas quanto à atribuição dos círculos infernais aos pecadores. Por exemplo, esperava-se que Maomé, talvez pelas acções praticadas em vida, estivesse no sexto círculo entre os restantes heréticos. Foi, todavia, colocado no nono fosso do oitavo círculo, onde se encontram também todos os semeadores de escândalo e de cisma (Dante, 2010, Canto 18, p.156).

A classificação dos pecados por parte de Dante constitui uma síntese original das ideias ciceronianas, aristotélicas e cristãs. Segundo a linha de pensamento aristotélica, existem três categorias de más condutas: as condutas de incontinência ou apetite descontrolado, as condutas de malícia ou de vício, e as irracionais, reconhecidas por serem tipicamente humanas. Em Cícero, repartiam-se as condutas em comportamentos de violência e comportamentos de fraude. Desta forma, Dante pôde, através dos contributos destes pensadores, definir três categorias de pecados: os pecados de incontinência, subdivididos em quatro círculos; os pecados cometidos por bestialidade ou violência; e os que foram praticados por fraude. Por sua vez, dividiu estes últimos em dois círculos. No entanto, acrescentou ainda duas categorias relativas às convicções religiosas: a descrença e a heresia, tidas como pecados ligados ao cristianismo (Minois, 1997:196).

Conclusão

A criação de uma entidade simbólica do Mal retrata um traço cultural do Ocidente cristão. A ordem eclesiástica, através do sincretismo religioso, concebia um “deus do Mal” com múltiplas características, senão inúmeras facetas, que, em grande parte, se assemelhava aos deuses de outros panteões religiosos. De facto, este mecanismo permitiu a expansão da religião cristã pelo Ocidente.

Lúcifer, enquanto agente primordial do Mal, permite à Igreja criar novas concepções que possibilitam a instauração de um novo tipo de conduta junto das populações e, com isso, prosseguir o controlo social. O Diabo representa o Mal, e, sobretudo, diz respeito a uma criação simbólica do imaginário ocidental, sendo a personificação antropomórfica dos problemas, medos e temores da condição humana.

Nas Escrituras Sagradas, a figura do Diabo vai-se modificando ao longo da história do povo de Israel. No Antigo Testamento, a figura de *Satan* é apresentada como uma adjacência de Deus, um servo do concílio divino, que tem como função testar a fé dos homens. No Novo Testamento, todavia, o Diabo é a suma representação do Mal, surgindo não só como opositor da humanidade, mas também como o responsável pela introdução do Mal na Terra, como, de resto, anunciam os apóstolos nos Evangelhos.

O culminar do poder absoluto do Mal, atribuído à figura do Diabo, é sobretudo visível na narrativa de cunho fortemente simbólico presente no *Livro do Apocalipse*. Neste livro bíblico, o Diabo é uma fera, um ser bestial, e a antiga serpente do *Livro de Génesis* que desvia Eva e Adão, o casal edénico, levando-os a pecar contra o Criador. No último livro da Bíblia, apesar de todos os seus atentados contra Deus, os anjos e os eleitos, o Diabo sai derrotado na derradeira batalha cósmica entre as forças do Bem e as forças do Mal. Esta figura que, outrora, representava um ser espiritual executor das vontades do Divino, transforma-se, no *Apocalipse*, na representação do “deus do Mal”. Preponderante e grandemente poderoso, o Diabo simboliza as trevas, a morte e o submundo infernal no monoteísmo cristão.

Importantes foram também os contributos das divindades de outros panteões religiosos que ajudaram a moldar a imagética do Diabo. É o caso do deus Pã da mitologia grega que, pelo seu cariz sexual, e com características animais nas suas figurações, providenciou às teses cristãs uma forma de descrever e apresentar o Diabo.

Mas a construção da figura de Satanás não ficou somente por estas reminiscências. Foram-lhe também atribuídas algumas características do deus Hades, sendo este o deus do submundo, que representava todos os assuntos do domínio escatológico. Aliás, todas as divindades de outros panteões, sobretudo as que estavam ligadas à sexualidade, fertilidade e morte, foram, de facto, importantes neste sincretismo religioso que ajudou a criar um Diabo cristão. O mesmo se verifica com a palavra grega *daimones* (espíritos) que, na cultura ocidental cristã, foi reapropriada, passando a ser utilizada a palavra demónios, para denominar os espíritos malignos.

Por conseguinte, é incontestável que, desde os primórdios, o Mal sempre tenha sido uma preocupação ontológica, levando o Homem a questionar a legitimidade da sua própria existência. A Igreja Católica viu-se, de facto, obrigada a definir o papel do Diabo como representante do Mal e também como força oposta a Deus. Tudo nele tinha de ser mau. Ainda assim, as descrições desta deidade realizadas pelos teólogos não nos deixam dúvidas de que Lúcifer era o anjo de Deus, o anjo que se rebelou contra o seu Criador pela sua tamanha soberba. Satanás é também o Anticristo, pois a figura do Anticristo representa o governo do Diabo na terra e, como tal, é fruto das forças do Mal. Os monges, por outro lado, sobretudo os de origem popular, escreviam manuais cuja preocupação vital consistia no uso de “truques” que mostravam ao cristão como desembaraçar-se das investidas do Demónio. Os monges viviam em clausura e em meios monásticos rígidos, pelo que eram alvos fáceis de perturbações físicas e psíquicas que, regra geral, eram atribuídas à acção do Diabo. Por isso, os relatos das vidas dos padres que conseguiam afastar-se das tentações provocadas por Lúcifer e seus sequazes alimentavam, por sua vez, a literatura da época.

Na Idade Média, o judeu, o muçulmano, todos os povos não cristãos e a mulher faziam parte do imaginário do Diabo. Na cultura popular, a figura do Diabo resultou de uma herança de muitas características culturais e religiosas, pelo que é descrito e representado como o deus cornudo, não só na literatura, mas também nas peças de teatro e nas artes plásticas. Do mesmo modo, pode também ser representado pela mulher tentadora, que engana os homens, conduzindo-os à danação. Porém, a contracultura popular face aos discursos ortodoxos da Igreja mimoseia o Diabo com figurações grotescas, animais, bestiais, mas igualmente engraçadas. No imaginário popular, o Diabo também se comporta de maneira ridícula, sendo retratado como um mafarrico,

uma espécie de bobo da corte com quem os homens podem trocar.

Ao longo da Idade Média, vão aumentando as representações iconográficas da cena do Juízo Final e são vários os Apocalipses nos quais Jesus Cristo é soberano, no meio da corte celestial, assumindo assim o papel de juiz, enquanto os apóstolos e anjos assistem ao processo sentencioso: São Miguel pesa e separa, com a sua espada, os fiéis dos infiéis, ao passo que Maria e João intercedem nos julgamentos pelos crentes e pelos justos. A razão pela qual esta cena começa por se banalizar na arte ocidental cristã deve-se ao facto de conter uma mensagem simbólica importante, pois a noção de julgamento, que outrora era colectiva, perde este aspecto e individualiza-se. A condenação ao Inferno resulta do julgamento soberano de Deus e, em todo o caso, do somatório das boas e más acções praticadas por cada indivíduo. No Inferno, o Diabo é Senhor, é o agente que exerce o Mal. Este é o seu domínio, a sua morada. Contudo, o Inferno não é apenas a morada do “deus do Mal”, pois este local pertence também a todos os que caíram com *Satan* na sua rebelião, bem como a todos os homens que pecaram e estão, desse modo, destinados à condenação eterna dos seus pecados.

A iconografia sobrepunha-se a qualquer outra forma de representação artística, definindo cânones e formas de estar. A sociedade medieval é um colectivo cheio de simbolismos, pelo que todas as figurações e formas de arte em que se apresentasse a cosmogonia cristã eram interpretadas como verdadeiras fontes do Divino. Logo, as imagens da Idade Média accionavam mecanismos de devoção e de justificação ontológica.

Com efeito, no *Código de Gigas*, a representação da figura do Maligno remete para o enaltecimento de valores como a honra e a ascensão ao conhecimento. Tornou-se, assim, uma forma de promover o espírito, ou alma, tendo o monge beneditino que a realizara como objectivo a sagração do seu trabalho. Aliás, a compilação dos textos que compõem este manuscrito (como as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, os feitiços e as curas medicinais) revela o poder simbólico das crenças e das concepções medievais enquanto exemplo perfeito do imaginário colectivo. Não se trata apenas de um manuscrito misterioso por ser inédito nos seus textos e na sua autoria, mas sim de uma verdadeira obra de arte que revela a importância da construção de uma cultura comum na época medieval, uma vez que as narrativas bíblicas e as diegeses referentes à demonologia constituem uma forma de representação do mundo na cultura ocidental

cristã.

Deste modo, podemos depreender que as imagens nesta época são uma fonte de conhecimento, pois a imagética promove a aprendizagem por parte do indivíduo de valores de índole divina por meio de uma virtualidade, concebida através do imaginário e das recriações mentais. De facto, na Idade Média, a cultura visual estava em comunhão com o sagrado e, ao mesmo tempo, funcionava como um importante processo de instrução das populações quer fossem visualizadas como objectos de arte, quer fossem estas reproduções humanas consagradas pelo Divino.

Assim, nesta dissertação, se conclui também que, na arte medieval, a representação do Diabo não é uniforme: a entidade simbólica do Mal é figurada por intermédio de animais, como vimos, por exemplo, a respeito dos Bestiários, mas também por vários demónios que fazem parte das suas hostes diabólicas e que punem os pecadores do Anticristo, ou ainda por bocas do inferno cujas mandíbulas são as do dragão ou do Leviatan e dentro das quais os infiéis e impuros são submetidos aos mais horríveis suplícios. O facto de não existir, na iconografia, uma unidade de representação relativamente ao Diabo é revelador não só da própria multiplicidade desta figura que se desdobra por várias entidades diferentes, animais ou não (serpente, dragão, Belzebu, Lúcifer, etc), mas também da ideia medieval de que a maldade, embora encarnada em Satanás, se manifestava de formas muito diversas. É precisamente por representar o Diabo enquanto tal, e não como uma das suas múltiplas figurações, dedicando-lhe um fólio inteiro no qual ele domina sozinho toda a página, que o *Código de Gigas* se assume como manuscrito tão singular no contexto medieval.

As representações do Diabo, enquanto figura antropomórfica, ou do Inferno e seus demónios, vão-se tornando mais habituais à medida que vai aumentando o poder da Igreja sobre as populações. Deste modo, é mais comum encontrar esta iconografia, patente em Apocalipses e sermões, igrejas e catedrais, a partir do séc. XII, altura em que o Inferno surge também como o lugar da perdição na cultura medieval.

Podemos ver as figurações de Satanás, por exemplo, em mosaico no tecto do Baptistério de São João em Florença, séc. XIII (imagem em anexo, fig. 1, p.4); no detalhe da iluminura *A grelha infernal*, *Livro de Horas do Duque de Berry*, do ano 1416, exposta no Musée Condé em Chantilly (imagem em anexo, fig. 3, p.6); na representação intitulada *Bocas do Inferno*, uma miniatura do Saltério de Winchester em

que se vê um ser monstruoso com cornos e uma boca enorme onde estão aprisionados, todos os infiéis e pecadores (imagem em anexo, fig. 4, p.7). A pintura de Carlo Crivelli, do ano 1476, representa *São Miguel lutando contra o Demónio*. Aí, o Diabo é esmagado pelos pés de Cristo (imagem em anexo, fig. 5, p.8). Na pintura *Nossa Senhora do Socorro* do Mestre João da Natividade, existe um pequeno demónio vermelho que está a acicatar Nossa Senhora (imagem em anexo, fig. 6, p. 9). O pintor medieval Hieronymus Bosch representa, no tríptico do *Juízo Final* o detalhe de Adão e Eva com a serpente do Jardim do Éden na árvore do fruto proibido. A serpente, por sua vez, é representada com metade de um corpo de réptil e a outra metade com um corpo de mulher. Igualmente de Bosch existe a representação do *Inferno* pintada na tela tríptica o *Jardim das Delícias* de óleo sobre madeira. Embora não represente propriamente a figura do Diabo, o pintor recriou um cenário caótico, em que os animais e figuras híbridas costumam simbolizar as apetências baixas ou animaisescas do homem e as representações físicas do pecado (imagem em anexo, fig. 26, p. 29). Podemos ainda referir a escultura da Catedral de Lincoln (séc. XIII) onde estão representados demónios e serpentes e figuram *As torturas dos condenados* (imagem em anexo, fig. 12, p.15). Também num dos capitéis da catedral de Notre Dame estão representados os *Condenados* (imagem em anexo, fig. 13, p. 16). A sereia representada nos Bestiários é um animal composto que, agregando a fisionomia da mulher e da serpente, simboliza o Diabo na sua faceta feminina (imagem em anexo, fig.19, p.22 e fig.20, p.23).

Nos Bestiários, os animais associados ao Diabo são o macaco (imagem em anexo, fig.28, p.31), a hiena (imagem em anexo, fig.27, p.30), o mocho (imagem em anexo, fig.29, p.32) por serem animais impuros. O dragão, por sua vez, em termos iconográficos associado à imagística bíblica, é o animal que sempre simbolizou de forma mais directa o Diabo (imagem em anexo, fig.15, p.18).

Porventura, dado o processo de sincretismo religioso que temos debatido ao longo da presente dissertação, a figura do Diabo vai buscar muitas características aos deuses das religiões politeístas, como os cornos, os pés de cabra, as serpentes, o erotismo, associado às divindades femininas pagãs. Por isso, também vemos, na iconografia, representações do Diabo que aludem ao deus Pã (imagens em anexo, fig.14, p.17 e fig.24, p.27), ao deus igualmente cornudo dos Celtas - Cernunnos (imagem em anexo, fig.30, p.33) à deusa Medusa, (imagem em anexo, fig.21, p. 24), ao dragão Tífon

(imagem em anexo, fig.23, p.26), ao deus grego dos Infernos - Hades (imagem em anexo, fig.22, p.25), ao deus cananita Moloc (imagem em anexo, fig. 2, p.5), ao demónio assírio Pazuzu, um espírito alado, representado com um focinho monstruoso e asas de morcego (imagem em anexo, fig. 18,p. 21).

Na Idade Média, a figura de Satanás permitiu aos homens pensar sobre o seu comportamento e adequá-lo aos valores e dogmas cristãos, pois só assim poderiam salvar a sua alma e preservá-la dos suplícios infernais. Enquanto rosto privilegiado do Mal, o Diabo ensinou aos homens como agir, viver e pensar na cultura cristã do ocidente medieval. Talvez hoje em dia já não desempenhe o mesmo papel com tal intensidade, mas continua a constituir um símbolo poderoso e a amedrontar crentes e não crentes.

Bibliografia Geral

- Allan, Tony (2006). *A Antiga Roma. A vida, o mito e a arte*. Tradução de Ana Maria Pinto da Silva. Revisão tipográfica de Constatino Romão, Anabela Macedo e Carlos Jesus. Madrid: Círculo de Leitores.
- Alan, W. (1993). *Os Deuses Egípcios*. Tradução de Hugo Mader. São Paulo: Editora Cultrix.
- Albis, Robert V. (1996). *Poet and Audience in the Argonautica of Apollonius*. England: Rowmn & Littlefield Publishers, Inc.
- Alighieri, Dante (2010). *Divina Comédia*. Tradução de Prof. Marques Braga. Oeiras: Livraria Sá da Costa.
- Alleau, René (1982). *A Ciência dos Símbolos*. Tradução de Isabel Braga. Lisboa: Edições 70.
- Almeida, Jorge Lopes (s/d). «*Com o Diabo no Conto: Apontamentos para o Estudo da Funcionalidade do Diabo no Conto Popular*». Estudo realizado no âmbito da Unidade Curricular *Literaturas Orais e Marginais I* (FLUP), sob a orientação do Professor Dr. Pedro Eiras: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5986.pdf>, consultado em 24 Outubro de 2009.
- Altaner, Berthold (1962). *Patrología*. Traduction por los Padres Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez-Del Val. Madrid: Espasa-Calpe, S. A.
- Alvarez, Maria Luísa (2008). *Fixed Expressions in Cross-linguistic Perspective: A Multilingual and Multidisciplinary Approach*. 1ed., Hamburg: Verlag Kovac.
- Alves, Herculano (2008). *Génesis*. Introdução, notas 1, 24, 26-28 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição.

- Alves, Herculano (2008). *Apocalipse*. Introdução, notas 4, 7-12 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição.
- Amouretti, Marie-Claire et Françoise Ruzé (1993). *O Mundo Grego Antigo. Dos palácios de Creta à Conquista Romana*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Araújo, Luís Manuel de (2005). *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Livros e Livros.
- Baroja, Julio Caro (2003). *Las Brujas y su mundo*. El libro de bolsillo. Antropología. Madrid: Alianza Editorial.
- Bartin, George A. (1912). « The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra- Canonical Apocalyptic Literature to 100 A.D. » in *Journal of Biblical Literatura*, vol. 31, nº4. Publicado por The Society of Biblical Literature: <http://www.jstor.org/stable/pdf/3260228>, consultado em 12 de Abril de 2015.
- Baschet, Jérôme (2008). *L'iconographie médiévale*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bennet, Andrew and Nicholas Royle (2004). *Literature, Criticism and Theory*. London: Pearson Education Limited.
- Berceo, Gonzaleo (1984). *Los milagros de Nuestra Señora*. Edición crítica de Claudio García Turza, Logroños Colegio Universitario de Rioja.
- Boldan, Kamil *et al.* (2007). *Codex Gigas. The Devil's Bible. The Secrets Of The World's Largest Book*. Prague: National Library of the Czech Republic.
- Bologne, Jean Claude (1993). *Da Chama à Fogueira. Magia e Superstição na Idade Média*. Tradução de Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

- Borgeaud, Philippe (1979). *The cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago and London: The University Press.
- Bosing, Walter (2012). *Bosch. A Obra de Pintura*. Hieronymus Bosch cerca de 1450 a 1516 *Entre o Céu e o Inferno*. Tradução Casa das Línguas. Köln: Taschen.
- Bourdieu, Pierre (2001). *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, Pierre (2006). *As Estruturas Sociais da Economia*. Tradução de Lígia Calapez e Pedro Simões. Porto: Campo das Letras.
- Burket, Walter (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Camille, Michael (1996). *Gothic Art. Visions and Revelations of Medieval World*. London: Everyman Art Library.
- Caramelo, Francisco e Maria Bárbara *et al* (2006). *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. Vol. 23, 2ª série, Lisboa: Centro de História da Cultura.
- Carvalho, João Rafael Chió Serra (2008). *Honorius Augustodunensis e O Elucidarium: Um estudo sobre a reforma, o diabo e o fim dos tempos entre o fim do século XI e o começo do XII*. Dissertação (Pós -graduação em História Social). S. Paulo: Universidade de São Paulo.
- Chase, Colin (1975). *Two Alcuin Letter-Book. From the British Museum Ms Cotton Verpasian A. XIV*,.Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Coelho, Adolfo (2005). *Contos Populares Portugueses*, Lisboa: Dom Quixote.

- Coelho, Ilda Sobral (2004). "A Morte no Mundo Semita" in *Cadmo* nº 14, art.15. Lisboa. FLUL [Online]:
https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/24240/1/Cadmo14_Artigo15.pdf
- Coleman, Joyce (1996). *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*. Cambridge: CUP.
- Corbin, Alain (ed.) et al. (2008). *História do Cristianismo. Para compreender melhor o nosso tempo*. Tradução de António Maia Rocha. Lisboa: Editorial Presença.
- Collins, John J. (1997). *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. New York: Routledge.
- Cruz, Agostinho da (1918). *Obras de Fr. Agostinho da Cruz*, ed. Mendes dos Remédios, Coimbra.
- Delfin, Rafael Robert (1989). “ The Devil and his disciplines in the lives of six saints” in *The French Review*, vol 62, nº6.
- Dilton, John (1977). *The Middle Platonists – A Study of Platonism: 80 B.C. to A.D. 220*. Gloucester. London: Gerald Duckscorth and Company Limited.
- Dumas, François Ribadeau (1971). *Arquivos secretos da Feitiçaria e da Magia Negra*. Tradução de M. Rodrigues Martins. Lisboa: Edições 70.
- Durand, Gilbert (1989). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença.
- Durando, Furio (2002). *Grécia Antiga. O Berço do Mundo Ocidental*. Tradução Nuno Bom de Sousa. Lisboa: Editorial Verbo.
- Durkheim, Émile (1977). *Divisão do Trabalho Social*. Trdução de Maria Inês Mansinho e Eduardo Freitas. Lisboa: Editorial Presença.

Eco, Umberto (2007). *História do Feio*. Tradução António Maia da Rocha. Alges: DIFEL.

Eliade, Mircea (1992). *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. Martins Fontes, São Paulo.

Eliade, Mircea (1980). *Histoire de las creencias y de las ideas religiosas. IV: Las religiones en sus textos*. Madrid: Cristiandad.

Elias, Norbert (1975). *La Dynamique de l'Occident*, Paris: Calmann-Lévy.

Esler, Philip F. (2000). *The Early Christian World*. vol I. London and New York: Routledge.

Ferreira, José Ribeiro (2008). *Mitos das Origens. Rios e Raízes*. Coleção Fluir Perene, nº 1, Lisboa: Fluir Perene.

Flores, Nona (1996). “Effigies Amicitiae ... Veritas Inimicitiae’: Antifeminism in the Iconography of the Woman-Headed Serpent in Medieval and Renaissance Art and Literature” in *Animals in the Middle Ages. A Book of Essays*, Nona Flores (ed.), New York and London, Garland Publishing,

Forte, José Antonio (2010). *Summa Daemoniaca. Tratado de Demonologia e Manual de Exorcistas*. São Paulo: PAULUS Editora.

Frazão, Fernanda (2000). *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa: Apenas.

Freitas, Manuel Barbosa da Costa (2004). *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*. Vol. I. Editorial Verbo.

Funari, Pedro Paulo et al. (2009). *As Religiões que o Mundo Esqueceu. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Editora Contexto.

- Gandra, Manuel J. (2007). *Portugal Sobrenatural, Deuses, Demónios, Seres Míticos, Heterodoxos, Marginados, Operações, Lugares Mágicos e Iconografia da Tradição Lusíada*. Lisboa: Ésquilo edições e multimédia.
- Gibbon, Eward (1995). *Declínio e Queda do Império Romano*. Tradução de Maria Emília Ferros Moura. Revisão Técnica de G. Cascais Franco. vol. II. Lisboa: Difusão Cultural – Sociedade Editorial e Livreira.
- Gil, José (1994). *Monstros*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Ginzburg, Carlo (1995). *História Nocturna. Uma decifração do Sabat*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- González-Wippler, Migene (1999). *O Grande Livro dos Anjos*. Tradução de Isabel Faria. Mira-Sintra: Livros da Vida Editores.
- Gouh, Michael (1969). *Os Primitivos Cristãos*. Tradução de Maria Ondina. Revisão Técnica de José Tomás Ferreira. Revisão Tipográfica de Rui Viana Pereira. 17º vol. da colecção «Historia Mundi». Lisboa: Editorial Verbo.
- Graves, Robert e R. Patrai (1986). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editores.
- Graves, Kersey (2011). *The Biography of Satan, or a Historical Exposition of the Devil and his Fiery Dominions*. Kessinger Publishing's Rare Reprints.
- Guirand, Félix (2006). *História das Mitologias I*. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70.
- Gunkel, H. (1964), *Genesis übersetzt und erklärt* (HK I/I: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; 6th ed.).

- Gurévitch, Aron I. (1990). *As categorias da Cultura Medieval*. Tradução de João Gouveia Monteiro. Lisboa: Editorial Caminho.
- Hamilton, Bernard (2003). *Religion in the Medieval West*. London: Hooder Ed.
- Hegel, G.W.F (1970). *Leçons sur la philosophie de la religion. La Religion de Nature*. II^e partie. Traduction de J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Hegel, G.W.F (1970). *Leçons sur la philosophie de la religion. Leçons sur les preuves de l' Existence de Dieu*. III^e partie. Traduction de J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Hegel, G.W.F (1971). *Leçons sur la philosophie de la religion. Notion de la Religion*. I^{ère} partie. Traduction de J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Hegel, G.W.F (1971). *L'esprit du christianisme et son destin*. Traduction Jacques Martin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Henriques, Américo (2008). *1 Crónicas*. Introdução, notas 1-6 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5^a edição.
- Hild, J.A. (1881). *Étude sur les Démons. Dans la littérature et la religion des Grecs*. Presented to the Library of the University of Toronto. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie.
- Hoffman, Eva, R. (2007). *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Jabouille, Victor (1993). *Do mythos ao mito. Uma introdução à problemática do mito*. Lisboa, Edições Cosmos.
- Jabouille, Victor (1994). *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Mem Martins, Inquérito.

- Jourdan, Fabienne (2010). *Orphée et les Chrétiens. La réception du mythe D'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*. Tome I. Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Paris: Les Belles Lettres.
- Jung, Carl Gustav (2000). *Memórias, sonhos e reflexões*. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Kappler, Claude (1980). *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Age*. Paris: Payot.
- Lacerda, Aarão de (1924). *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*. Lisboa: In Folio.
- Lambot, C. et al. (1945). *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*. MLP, Leuven.
- Lamas, Maria (2000). *Mitologia Geral*. Vol. I e II, 4ª edição, Lisboa: Editorial Estampa.
- Leach, Edmund (2009). *Cultura e Comunicação*. Tradução de Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70.
- Lebrun, François (1989). *As Grandes Datas do Cristianismo*. Tradução de Pedro Viegas. Lisboa: Editorial Notícias.
- Le Goff, Jacques (1981). *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa.
- Le Goff, Jacques (1994). *O Imaginário Medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa.
- Le Goff, Jacques (2010). *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.

- Lévi -Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Ling, Trevor (1994). *História das Religiões*. Tradução de Maria José de La Fuente. Lisboa: Editorial Presença.
- Lourenço, João Duarte (2008). *Jeremias*. Introdução e notas 31-34 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição, 2008.
- Lowden, John (2007). “The Beginnings of Biblical Illustration” in Hoffman, Eva, R. (ed.) *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*. Oxford: Blackwell.
- Lukken, Gerard M. (1973). *Original Sin in the Roman Liturgy. Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the early Baptismal Liturgy*. Leiden Publisher.
- Macedo, José R. (2000). *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. São Paulo: Editora da Universidade e Editora UNESP.
- Machado, Maria Eva da Cunha (2008). *Contributo para uma análise de contos de Alexandre Parafita: Deusas e Bruxas*. Tese de Mestrado em Estudos da Criança (Especialização em Análise Textual e Literatura Infantil) – Instituto de Estudos da Criança. Minho: Universidade do Minho.
- Mackay S. Christopher (2009). *The Hammer of Witches. A Complete Translation of Malleus Maleficarum*. New York: Cambridge University Press.
- Marques, José Manuel Gonçalves (2010). *Dioniso, Entre Cena e Mito*. Dissertação de Mestrado em História e Cultura das Religiões. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

- Michaelis, Sebastien (1612). *Histoire Admirable de la Possession et Conversion d'une Penitente*. Rue S. Jacques à la Conflance, deuant S. Yues. Paris: C. Chastellain
- Minois, Georges (1997). *História dos Infernos*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Editorial Teorema.
- Minois, Georges (2002). *As Origens do Mal*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Editorial Teorema.
- Minois, Georges (2003). *O Diabo: Origem e Evolução Histórica*. Tradução de Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.
- Mirzoeff, Nicholas (2004). *An Introduction to Visual Culture*. London and New York: Routledge.
- Mobley, T. J Wray Gregory (2005), *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*. New York: Palgrave Macmillan.
- Morin, Edgar (1970). *O homem e a morte*. Tradução de João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos Rodrigues. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Morujão, Geraldo Oliveira (2008). *S. João*. Introdução, notas 1-3 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição, 2008.
- Muchembled, Robert (2003). *Uma História do Diabo: séculos XII a XX*. Tradução de Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.
- Nelli, René (1980). *Os Cátaros*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche (2008). *A Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco Dias Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Oestigaard, Terje (2013). *Water, Christianity and the Rise of Capitalism*. New York: I.B.Tauris.

- O'Meara, Dominic J. (1995). *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, John. J. (1988). *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Shea, Stephen (2003). *A Heresia dos Cátaros. Uma Revolução Medieval*. Tradução José A. Lourenço. Lisboa: Asa Editores.
- Pagels, Elaine (1995). *The origin of Satan*. A Division of Random House, Inc. New York: Vintage Books.
- Papini, Gionanni (s/d). *O Diabo*. Tradução de Fernando Amado. Lisboa: Livros do Brasil.
- Pépin, Jean (1976). *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestions judéo-chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes.
- Perdue, Leo G. (2007). *Wisdom Literature: a Theological History*. Louisville: John Knox Press.
- Pilosu, Mario (1995). *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Tradução de Maria Dolores Figueira. Lisboa: Editorial Estampa.
- Piñero, António *et al.* (2005). *Evangelhos Gnósticos – Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelhos, Actos, Cartas*. Tradução de Luís Filipe Sarmiento. Revisão científica da tradução de António Macedo. Lisboa: Ésquilo.
- Prophet, Elizabeth Clare (2004). *Os Anjos Caídos e as origens do mal*. Tradução de Habib Neto, 3ª edição, Rio de Janeiro: Nova Era.

- Ramos, José Augusto (2008). *1 Crónicas*. Introdução, notas 1-6 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição.
- Ramos, José Augusto (2008). *Job*. Introdução, notas 6, 8, 25-26 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição.
- Ramos, José Augusto (2008). *2 Reis*. Introdução e nota 2 in *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição.
- Ramos, José Augusto (2008). “Biblicamente, o Mar” in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, nº 23, 5ª série.
- Ramos, José Augusto (2006). “O Espaço do Tempo, Segundo o Judaísmo” in *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol.23, 2ª série.
- Ramos, José Augusto (1997). “A Bíblia no seu Mundo”, in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, nº 21/22, 5ª série.
- Ramos, José Augusto (1991). “Ugarit, Fenícia e Canaã: Questões de metodologia e delimitação historiográfica”, in *Cadmo*, Artigo 1, Lisboa, FLUL [Online]:
<http://www.centrodehistoria-flul.com/uploads/7/1/7/0/7170743/ugaritfeniciaecanaaquestoesdemetodologiaedelimitacaohistoriografica.pdf>
- Reis, Felipa Lopes dos (2010), *Como elaborar uma Dissertação de Mestrado*. Lisboa: Pactor.
- Reiterer, Friedrich *et al.* (2007) *Deuterocanonical and Cognate Literature*. «Angels» *The Concept of Celestial Beings - Origins, Development and Reception*. Walter de Gruyter. Berlim. New York: Yearbook.
- Rist, John M. (1989). *The mind of Aristotle – a study in philosophical growth*. Toronto: Toronto University Press.

- Rochedieu, Edmond (1983). *Antigos Cultos, Ritos e Símbolos da Antiguidade à Idade Média*. Tradução de Manuel Ferreira da Silva. Lisboa: Editorial Verbo.
- Rodrigues, Nuno Simões (2004). *IUDÆI IN VRBE. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*. Tese de Doutoramento em História da Antiguidade Clássica. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Rodrigues, Nuno Simões (2012). “Por entre mitos e *Märchen*: problemática e perspectiva” in *Diacrítica*, vol.26, n.2, Lisboa [Online]: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/dia/v26n2/v26n2a22.pdf>
- Russel, Jeffrey Burton (1977). *The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. London: Cornell University Press.
- Russel, Jeffrey Burton (1986). *Lucifer, The Devil In The Middle Ages*. London: Cornell University Press.
- Saussaye, Chantepie de la (1979). *História das Religiões*. Vol. II. Tradução de Lobo Vilela. Lisboa: Printer Portuguesa.
- Simões, Pedro David Ribeiro (2009). “O *Inferno*: uma «Allegoria dos condenados às penas eternas tirada de uma das Comédias de Dante» patente no Museu Nacional de Arte Antiga”, in *ARTIS. Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa*. Director Vitor Serrão. N.º 7-8 Dezembro.
- Sekules, Veronica (2001). *Medieval Art*. Collection Oxford History of Art. London: Oxford University Press.
- Sobral, Luís de Moura (1996). *Do Sentido das Imagens. Ensaio sobre pintura barroca portuguesa e outros temas ibéricos*. Lisboa: Editorial Estampa.

Solar, David e Javier Villalba (dir.), (2007). *História da Humanidade, Idade Média*. Amadora: Círculo de Leitores.

Sturken, Marita, Lisa Cartwright eds (2005). *Practices of looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford University Press.

Thomson, Oliver (2002). *A Assustadora História da Maldade*. Tradução de Mauro Silva. São Paulo: Prestígio Editorial.

Tresidder, Jack (2000). *Os símbolos e o seu significado*. Tradução de Marisa Costa. Lisboa: Editorial Estampa.

Varandas, Maria Angélica (2002). *A voz no Bestiário: Ecos da Raposa na Literatura Inglesa Medieval*. Dissertação de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Varandas, Maria Angélica (2006). "A Cabra eo Bode nos bestiários Medievais Ingleses" in *Brathair Journal*. Grupo de Estudos Celtas e Germânicos [Online]: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/561/489>, consultado em 4 de Setembro de 2015.

Varandas, Maria Angélica (2006). "A Idade Média e o Bestiário". *Medievalista*, número 2, [Online]: <http://www.fsch.unl.pt/iem/medievalista>, consultado em 2 de Abril de 2009.

Vauchez, André (1995). *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental sécs. VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa.

Vaz, Armindo dos Santos (2002). "A imagem de um Deus violento na Bíblia", in *Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*. Director e editor Joaquim de Oliveira de Bragança, vol.32, faz.2.

Verbeek, Yves (s.d). *A sexualidade na Magia*. Tradução de F. Romão. Lisboa: Amigos do Livro, Editores, LDA.

Veríssimo, Jean (2005). *Intenção do Texto: O Diabo e a Guerra Santa no Imaginário do Pentecostais: Espiritismo em confronto*. Tese de Mestrado em Ciências da Religião – Departamento de Filosofia e Teologia. Universidade Católica de Goiás.

Vicente, Gil (1996). *Auto da Barca do Inferno*. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa América.

Vikan, Gary (2007) “ Sacred Image, Sacred Power” in Hoffman Eva, R. (ed.) *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*. Oxford. Blackwell.

Vogel, Hans (2013). *O Mundo Bíblico visto de Hoje*. Trabalho de Projecto em Mestrado no ramo de História Antiga na especialidade em História Antiga. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Wagner, Carlos González y Luis A. Ruiz Cabrero (2007). *El sacrificio de Molk*. Madrid: Ediciones Clásicas, Ediciones del Orto.

Wright, Rosemary Muir (1995). *Art and Antichrist in Medieval Europe*. Manchester and New York: Manchester University Press.

Fontes Antigas e Medievais

Agostinho (1991). *A cidade de Deus*. Vol.1. Livro I a VIII. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Agostinho (1995). *A cidade de Deus*. Vol.III. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Agostinho (2001). *Diálogo sobre o Livre-Arbítrio*. Tradução e introdução de Paulo Oliveira e Silva. Revisão de Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Aquino, Tomás (1964). *Suma Teológica*. Tomo I. Dir. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Catolica, S.A.
- Aquino, Tomás (1959). *Suma Teológica*. Tomo II- III. Dir. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Catolica, S.A.
- Aquino, São Tomás (1959). *Suma Teológica*. Tomo III. Dir. Francisco Barbado Viejo. Madrid: La Editorial Catolica, S.A.
- Aristóteles (2000). *Poética*. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices e Eudoro de Sousa, 6ª edição, Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Aristóteles (1968). *The Metaphysics*. Books I- IX. With an English Translation by Hugh Tredennick. London: University Press.
- Aurélio, Marco (1911). *Pensamentos*. Tradução de D. Vígínia de Castro e Almeida. Rio de Janeiro: Edição do Anuario do Brasil.
- Berceo, Gonzaleo de (1984). *Los milagros de Nuestra Señora*. Traduzido por Jean Lauand. Edición crítica de Claudio García Turza. Logroño: Colegio Universitario de Rioja.
- Celso (1971). *Contra os Cristãos*. Tradução de José Henriques Batalha Júnior. Lisboa: Editorial Estampa.

Dionísio, o Areopagita (1920). *On the Divine Names and the Mystical Theology*. Translations of Christian Literature. Series I. Greek Texts. By C.E. Rolt. New York: The Macmillan Company.

Eurípides (1998). *As Bacantes*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Edições 70.

Eurípides (2003). *As Bacantes*. Tradução e notas de Trajano Vieira, Perspectiva, S. Paulo, Ed. Bilingue.

João Escoto Erígena (1995). *De la Division de la Nature*. Livre III. Introduction, traduction et notes par Francis Berlin. Paris: Presses Universitaires de France.

Gregório Magno (1989). *Morales sur Job*. Livres I et II. Introduction et notes de Dom Robert Gillet. Traduction de Dom André de Gaudemaris. Paris: Les Éditions du Cerf.

Gregório Magno (2003). *Morales sur Job*. Livres XXVIII-XXIX. Introduction Carole Straw. Traduction par les Moniales de Wisques. Notes par Adalbert de Vogüé. Paris: Les Éditions de Cerf.

Gregório Magno (2009). *Morales sur Job*. Livres XXX-XXXII. Introduction et notes par Adalbert de Vogüé. Traduction par les Moniales de Wisques. Paris: Les Éditions de Cerf.

Gregório Magno (1982). *Opera. Registrum Epistularum*. Libri I-VII. Corpus Christianorum. Series Latina CXL edidit Dag Norberg. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.

Gregório Magno (1982). *Opera. Registrum Epistularum*. Libri VIII-XIV, Appendix. Corpus Christianorum. Series Latina CXL A edidit Dag Norberg. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.

Gregório Magno (1946). *Vida e Milagres de S. Bento. Livro Segundo dos Diálogos de S. Gregório.*

Tradução do Mosteiro de S. Bento d Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi.

Heisterbach, Césaire (1351). *Dialogus Miraculorum*. Colonia, Bonnae et Bruxellis, Sumptibus I.M. Helerle (H. Lempertz&Comp) MDCCCLI. Typis I. S. Steven. Manuscriptorum Editionisque Principis Fidem. Ebook, [online]: <http://books.google.pt>, consultado em 5 de Maio 2012.

Hesíodo (2005). *Teogonia. Trabalhos e Dias*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Heródoto (1997). *Histórias*. Livro 1º. Introdução geral de Helena da Rocha Pereira. Introdução ao Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70.

Heródoto (2000). *Histórias*. Livro 3º. Introduções, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches. Lisboa: Edições 70.

Heródoto (2001). *Histórias*. Livro 4º. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70.

Heródoto (2000). *Histórias*. Livro 6º. Introdução, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Edições 70.

Homero (2005). *Ilíada*. Tradução de Frederico de Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia.

Isidoro de Sevilha (1993). *Etimologias*. vol.I, Edição bilingue Jose Oroz Reta e Manuel A. Marcos Casqueo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Justino (1936). *Histoires Philippiques*. De trogue Pompée et Prologues de Trogue Pompée. Tome Premier. Traduction nouvelle de E. Chambry et Mme L. Thély-Chambry.

La Chason de Roland:
www.orbilat.com/Languages/French/Texts/Period_02/Roland/100-149htm,
consultado em 2 de Julho de 2012.

Lactâncio (1982). *La colére de Dieu*. Introduction, Texte Critique, Traduction, Commentaire et Index par Christiane Ingreteau. Paris: Les Éditions Du Cerf.

Laurence, Richard LL.D. (1883). *The Book of Enoch. The Prophet*. Translated from an Ethiopic MS in the Bodleian Library by the late Richard Laurence, LL. D. Archbishop of Caschel. The text now corrected from his latest notes with an introduction by the autor of “The Evolution of Christianity”. London: Kegan Paul, Trench & Co.

Nova Bíblia dos Capuchinhos, Difusora Bíblica, Lisboa, 5ª edição, 2008.

Nobre Alcorão. Com a colaboração da Liga Islâmica Mundial, em Makkah Nobre. Tradução realizada por Dr. Helmi Nasr. São Paulo, Brasil. Complexo de Impressão do Rei Fahd.

Orígenes (1999). *Homélie sur les Nombres*. XI-XIX. Vol 2. Texte Latin de W. Baehrens (G.C.S.) Paris: Les Éditions Du Cerf.

Orígenes (1969). *Contre Celse*. Tome III, Livres V et VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. Paris: Les Éditions du Cerf.

Orígenes (1978). *Traité des Principes*. Tome II. Livres I et II. Commentaire et Fragments par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Les Éditions du Cerf.

Patrologia Latina in «site: <http://pld.chadwyck.co.uk/>», consultado em 15 de Julho de 2012.

Pfeiffer, Robert H. (1969). *I Wil Praise The Lord Of Wisdom*. Introduction and Translation of Akkadian Literature by Pfeiffer in *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. (ANET). Princeton. New Jersey: Princeton University Press.

Platão (1991). *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 2ª Edição. Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Lisboa: Casa da Moeda.

Platão (1972). *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 6ª edição, Porto: Fundação Calouste Gulbenkian.

Plotino (1956). *Ennéads*. Tome III. Texte établi et traduit par Émile Bréttier. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».

Plotino (1954). *Ennéads*. Tome VI. Texte établi et traduit par Émile Bréttier. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».

Plutarco (1936). *De defectu oraculorum* Moralia. In vol.V of the Loeb Classical Library edition

[Online]:http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/De_defectu_oraculorum*.html consultado em 29 de Agosto de 2015.

Plutarco (1993). *Vidas Paralelas Teseu e Rómulo*. Tradução do Grego, introdução e notas de Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra : Fundação da Ciência e Tecnologia.

- Plutarco (2004). *Œuvres Morales*. Tome XV. Traité 70- Sur Les Contradictions Stoiciennes. Traité 71 – Synopsis du traité « Que Les Stoiciens Tiennent Des Propos Plus Paradoxaux que les Poètes». Texte établi par Michel Casevitz et traduit et commenté par Daniel Babut. Paris: Les Belles Lettres.
- Plutarco (2008). *No Banquete*. Livros I- IV. Tradução do Grego, Introdução e Notas: Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes. Coordenação José Ribeiro Ferreira. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: Simões & Linhares.
- Plutarco (2008). *No Banquete dos Sete Sábios*. Tradução do Grego, Introdução e Notas: Delfim F. Leão. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: Simões & Linhares.
- Prisciliano (2005). *Tratados*. Estudo e Tradução de Ricardo Ventura. Coleção Pensamento-Português. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Philippe the Thaon. *Bestiaire*. England, Oxford, University of Oxford: Merton College Library, MS.249, século XIII.
- Richard de Fournival (1951). *Bestiaire d'Amour/ Aesop's Fables*. France, Paris: Bibliothèque National de France, fr.15213, 1325-1350.
- Richard de Fournival (1951). *Bestiaire d'Amour*. France, Paris: Bibliothèque National de France, séculos XIII-XIV.
- Schodde, George H. (1888). *The Book of Jubilees*. Translated from the Ethiopic. For Professor George H. Schodde in Capital Columbus, Ohio, United States: Cornell University Library.

Speiser, E. A. (1969). *The Creation Epic. Enuma Elish*. Translated by Speiser in *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. (ANET). Princeton. New Jersey: Princeton University Press.

Tácito (1978). *Annales*. Livres XIII-XVI. Texte établi et traduit par Pierre Willeumier. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».

Tácito (1950). *Dialogo de Los Oradores Agricola – Germania*. Traducción Nueva por Manuel Marin Peña. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando, S. A.

The Gathas. The Hymns of Zarathustra: translated by K. D. Irani, <http://www.zarathushtra.com/z/gatha/dji/The%20Gathas%20-%20DJI.pdf>, consultado em 7 de Janeiro de 2015.

The Nag Hammadi Library. *The Hypostasis of The Archons*. The Reality of the Rulers translated by Bentley Layton, [online]: http://www.bibliotecapleyades.net/nag_hammadi/hypostas.htm, consultado em 6 de Janeiro de 2014.

The Rig Veda. An Anthology. One Hundred and Eight Hymns Selected, Translated and Annotated by Wendy Doniger O'Flaherty. England: Penguin Books.

Vergilius Maro, Publius (1983). *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Brasília, Editora na Universidade de Brasília, 1ª edição, São Paulo: A Montanha.

White, T. H. (1984). *The book of the beasts*. Being a translation from a Latin bestiary of the twelfth century made and edited by T. H. White. New York: G. P. Putnam's Sons.

Obras de referência

Barton, John, Oriel, Laing *et al.* (2001). *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University Press.

Belanger, Jeff and Kirsten Dalley (2004). *Enciclopédia dos Pesadelos*. Tradução de Maria Antónia Abrantes da Fonseca. Lisboa: Editorial Estampa.

Berezin, Rifka *et al.* (1995). *Dicionário Hebraico – Português*. Brasil: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).

Boardman, Jonh *et al.* (1981). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Artemis Verlag Zürich and München.

Boardman, Jonh *et al.* (1997). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), VIII, vol 1, 2. Switzerland: Artemis Verlag Zürich and Düsseldorf.

Bowker, John (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford University Press.

Buckland, Raymond (2002). *The Wicth Book. The Encyclopedia of Witchcraft, Wicca, and Neo-paganism*. United States of America: Visible Ink Press.

Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant (1982), *Dicionário dos Símbolos*. Tradução de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa: Teorema.

Chilton, Bruce *et al.* (1997). *The Cambridge Companion to the Bible*. New York: Cambridge University Press.

Chorão, João Bigotte (dir.) *et al.* (1997). *Grande Dicionário Enciclopédico*. Braga: Editorial Verbo.

- Dixon – Kenedy, Mike (1998). *Encyclopedia of Greco – Roman Mythology*. Santa Barbara: ABC- CLIO.
- Eliade, Mircea e Ioan P. Cauliano (1993). *Dicionário das Religiões*. Tradução de Pedro Moreira Araújo. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Ferreira, A. Gomes (s.d). *Dicionário de Latim-Português*. Lisboa: Porto Editora.
- Godinho, M. et al. (2004). *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Golden, Richard M. (ed.), (2006). *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Volume 1 A-D. Santa Barbara: ABC – CLIO, Inc.
- Grimal, Pierre (1951). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille, Lisboa: Difel.
- Inwood, Michael (1997). *Dicionário de Hegel*. Tradução Álvaro Cabral. Revisão de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Migne, M L'Abbé (1989). *Dictionnaire des Apocryphes, ou Collection de Tous les Livres Apocryphes*. Tome Premier et Tome Second. Turnholt (Belgium) : Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Kirst, Nelson *et al.* (1988). *Dicionário Hebraico- Português e Aramaico- Português*. Brasil: Editora Sinodal São Leopardo e Editoria Vozes Petrópolis.
- Lemaître, Nicole, Marie-Thérèse Quinson, Véronique Sot (1999). *Dicionário Cultural do Cristianismo*. Tradução de José David Antunes. Publicações Dom Quixote.
- Lurker, Manfred (2005). *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.

- Machado, José Pedro (1959). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Vol. I e II. 1ª edição. Lisboa: Editorial Confluência.
- Maniatoglou, Maria da Piedade Faria (2010). *Dicionário de Grego-Português*. Porto: Porto Editora.
- Pereira, Isidro S. J. (1951). *Dicionário Grego- Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa. Imprensa Moderna.
- Price, Simon and Emily Kearns (2003). *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Pritchard, James B. *et al.* (1969). *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement. New Jersey: Princeton University Press.
- Riffard, Pierre (1993). *Dicionário do Esoterismo*. Tradução de Maria João Freire, Lisboa: Teorema.
- Robbins, Rossel Hope (1959). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York: Newnes Books.
- Toorn, Karel von der *et al.* (1999). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*. Second extensively revised. Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Torrinha, Francisco (2002). *Dicionário da Língua Portuguesa*. 3ª edição. Actualização Isabel Casanova. Lisboa: Editorial Notícias.

Vídeos

National Geographic Society. (Producer). (2008). *The Devil's Bible*. (DVD). MMVIII
2008 NGC Network International, LLC and NGC Network US, LLC.

History Television Network Productions. (Producer). (2008) *Seven Deadly Sins—PRIDE*. (DVD). Producer by Flight 33 Productions, LLC, for History Television Network Productions.

Sites

<http://bestiary.ca/index.html> (06/06/2015).

<https://digitalis.uc.pt/en/search/site/cadmo> (06/06/2015).

<https://digitalis.uc.pt/en/search/site/revista%20da%20faculdade%20de%20letras%20lisboa?limit=face> (06/06/2015).

<http://www.priberam.pt/> (06/06/2015).

Apêndices

Apêndice I — Tradução e resumo do documentário sobre o *Código de Gigas* da versão inglesa por Priscila Batalha [divulgado por National Geographic Society. (Producer). *Devil's Bible – Codex of Gigas*. Writer, Amada Gronich, Narrator, Dominic Monaghan, Directed by Robert Michaels, Cinematography by Randall Love, Duration of 51 min. (2008), DVD)].

Apêndice II - Glossário do Diabo. Nomes de divindades, demónios e espíritos associados a Lúcifer.

Apêndice III — Hierarquias celestiais e demoníacas na visão cristã.

Apêndice I – Tradução e resumo do documentário sobre o *Código de Gigas* da versão inglesa por Priscila Batalha [divulgado por National Geographic Society. (Producer). *Devil's Bible – Codex of Gigas*. Writer, Amada Gronich, Narrator, Dominic Monaghan, Directed by Robert Michaels, Cinematography by Randall Love, Duration of 51 min. (2008), DVD].

Nota de autor

O presente anexo resulta do trabalho de tradução e resumo de um documentário televisivo elaborado pela National Geographic Society e visionado em formato DVD, na versão original e língua inglesa. O documentário sobre o Código de Gigas é um instrumento de trabalho fundamental para compreender a época, bem como todo o invólucro histórico e cultural em que o grande manuscrito foi produzido. A sua importância reverte a favor de uma análise pormenorizada das origens e finalidades em que a Bíblia do Diabo se constitui, uma representação fascinante da cultura ocidental, constituindo este anexo um meio de consulta validador do estudo elaborado no presente trabalho.

O *Código de Gigas* é o maior manuscrito medieval de sempre, significando, em latim, “O Grande Livro”. O termo *Gigas*, em grego, nomear-se-ia γίγαντας, ou seja, “Gigante”. Uma vez considerado a sétima maravilha do mundo, apresenta 90 cm de largura, pesando 75 quilos. Este livro contém narrativas antigas, curas medicinais, as escrituras do Antigo e do Novo Testamento e, também, narrativas de feitiçaria, uma combinação de textos que não existe em mais lado nenhum, sendo, como tal, considerado um objecto peculiar, estranho, fascinante e inexplicável.

Afirma-se que o *Código de Gigas*, igualmente denominado de Bíblia do Diabo, exerce uma atracção quase que sobrenatural: é cobiçado pelos mais poderosos e foi, em tempos, usurpado como espólio de guerra. Durante anos foi mantido em segredo por um Sacro Imperador Romano que o guardou ao longo da sua vida. O Código inspirava, não só, medo como, ainda, gerava ganância quando possuído, exercendo, até aos nossos dias, uma forte atracção sobre quem por ele minimamente se interesse. Embora tenha sido mantido permanentemente na Suécia, em 2007, e ao fim de quatrocentos anos, é levado para exposição na sua terra natal, a República Checa. Este foi um acontecimento único e marcante na história, pois milhares de pessoas foram vê-lo e ele, por sua vez, fez parte dos grandes títulos dos jornais internacionais. Nunca antes houve um livro que gerasse um tal impacte na curiosidade das populações.

De facto, não podemos negar a sua influência, pois nenhuma outra Bíblia produzida anteriormente contém uma figuração tão sinistra e grandiosa do Diabo numa página inteira. Ninguém sabe quem criou tal representação e qual a intenção da mesma. Além de ser uma imagem invulgar, a sua aura mítica pode ser intencional; até mesmo as sombras inexplicáveis que envolvem este retrato satânico são incógnitas.

O *Código de Gigas* é o único livro que coloca lado a lado as escrituras dos testamentos bíblicos com encantamentos violentos, feitiços e exorcismos. Na sua análise, presume-se, através de um passo específico do livro, que este tenha sido concluído no ano de 1230. Desde então, e durante oito séculos, persistem duas questões centrais acerca do manuscrito: Quem criou uma tão colossal obra? E qual a sua finalidade?

Até mesmo a caligrafia do livro medieval é inquietante, dado que, se apresenta chocantemente consistente por todo o manuscrito, não se sabendo ao certo se terá sido uma obra realizada por um ou mais escribas.

Um livro de tal magnitude, na sua época, levaria anos, senão mesmo décadas, a ser produzido, uma vez que os livros medievais ganhavam forma a partir do trabalho de diversos escribas. Contudo, este código aparenta ser uma obra resultante da iniciativa e labor de um só indivíduo pois, de acordo com os peritos responsáveis pelo seu estudo na actualidade, a caligrafia apresenta-se uniforme, não contendo erros ou omissões de relevo, se bem que um único autor envelheceria padecendo do normal enfraquecimento da acuidade visual. Ora, persiste então a questão: “Quem teria conseguido tão impressionante tarefa?”

A autoria deste código permanece envolta em mistério, embora os estudiosos acreditem deter pistas credíveis que os conduzam à identidade do ilustre autor desconhecido, tendo, no entanto, subsistido ao longo do tempo uma memorável lenda, segundo a qual, o código havia sido sofregamente produzido numa só noite por um monge amaldiçoado que teria vendido a sua alma ao Demónio.

A lenda do memorável manuscrito

Com efeito, a história da elaboração do *Código de Gigas* inicia-se em 1230, num mosteiro isolado da Boémia. Numa cela austera, um monge implora pela sua vida, após ter sido condenado por um pecado longamente mantido em segredo: violara uma importante regra monástica. Tratava-se de um monge beneditino, pertencente ao grupo das ordens de “monges negros”. As suas vestes funerárias simbolizam a morte para o mundo terreno, fazendo estes monges votos de obediência, castidade e pobreza, sujeitando-se a duros sacrifícios na sua vida quotidiana: vestiam camisas de crina infestadas de pulgas, praticavam jejum, privavam-se de sono e auto-flagelavam-se, sendo os castigos perante qualquer pecado (avareza, inveja, luxúria, cobiça, etc.) bastante rígidos, passando, nomeadamente, pela encarceração solitária, a excomunhão e a pena de morte.

Algures naquele mosteiro da Boémia, os anciãos decidem o futuro deste monge pecaminoso, sendo aterradora a sentença, pois resulta na condenação à encarceração perpétua, tijolo a tijolo.

No entanto, de forma a escapar à morte, o monge beneditino promete realizar um “tomo massivo”, o maior e mais rico livro da sua época, contendo a Bíblia e o restante conhecimento humano, no âmbito de uma suma tentativa de glorificação da ordem religiosa que o acolhera e condenava.

Acordando em realizar a sua obra-prima literária em apenas uma noite, e pese o desdém dos anciãos da ordem, o monge condenado redige página após página, até atingir um cúmulo de vasoconstricção na sua mão, vendo-se terrivelmente atormentado pela visão da morte à soturna hora da meia-noite, o que o leva desesperadamente a elaborar um pacto herege de inspiração e criatividade com o arcanjo caído: Satanás.

Assim, e segundo esta lenda, Lúcifer responde à prece do monge: enquanto os Evangelhos são produzidos com o auxílio de Deus, o *Código de Gigas* é elaborado com recurso à força criativa do Demo.

Os estudiosos e as perspectivas de investigação

Hoje em dia, o livro encontra-se em Estocolmo, Suécia, na Royal National Library, onde é guardado preciosamente e coberto com um manto próprio para evitar qualquer exposição à luz, calor e outros factores naturais que possam danificar tal monumento.

Ao fim de muitos anos, pela primeira vez na história, uma equipa internacional de peritos desvenda os mistérios que rodeiam o *Código de Gigas*, sendo este grupo de trabalho constituído por:

- I. Christopher de Hamel – O reputado perito da Bíblia;
- II. Michael Gullick – O paleógrafo de manuscritos;
- III. Peter Stanford – O perito em estudos sobre os Demónios;
- IV. Anna Wolodarski – A bibliotecária sueca da National Library.

Através de inúmeros procedimentos técnicos, esta equipa pretende explorar e investigar o manuscrito medieval até revelar a história que está latente nesta obra. Para isso, são necessárias análises intensivas do texto, do papel, ilustrações, caligrafia, testes de pigmentação e, inclusive, investigação forense deste manual. Contudo, o tempo é escasso e as regras quanto ao manuseamento desta bíblia para estudo são rígidas. De forma a identificar o criador do *Código*, a equipa necessita encontrar provas concretas no próprio livro.

O livro está guardado numa sala com escassa presença de oxigénio, encontrando-se apoiado por uma trave apropriada que equilibra a sua lombada de 90cm tecida à mão, e suporta assim, os 75 quilos que este manuscrito contém.

Michael Gullick, paleógrafo e especialista em documentos e escritas antigas, designa como tarefa inicial uma análise de pigmentação, procurando, deste modo, encontrar vestígios químicos de uma assinatura de autor. Segundo este, os monges misturavam usualmente a suas tintas usando materiais e técnicas específicas, a própria mistura diária das tintas conduz à variação nas fórmulas de pigmentação. Contudo, é possível averiguar o seu ingrediente principal e, por assim dizer, identificar os autores ou autor que escreveram tamanha obra. Por sua vez, as tintas medievais eram compostas por dois tipos: as que eram feitas com ninhos de insectos esmagados e as que continham metal na sua composição. Para tal, Gullick, através da luz ultravioleta, verifica se existe

brilho fluorescente no Código, pois as tintas metálicas irradiam uma determinada tonalidade escura, enquanto as de insectos são menos intensas.

O Código de Gigas apresenta-se como uma obra escrita com uma só tinta; segundo Gullick, o seu tom é acastanhado do princípio ao fim, sendo altamente provável que tenha sido o trabalho de um só escriba. Mas a descoberta revela-se intrigante, atendendo aos inúmeros problemas que este facto poderia levantar apenas a um escriba. Porém, Gullick refere que ainda agora começou a análise forense ao único livro sagrado alguma vez atribuído ao Demónio.

A Era Medieval e a história do *Código de Gigas*

Para entender a génese e a finalidade da Bíblia do Diabo é necessário compreender e explorar o mundo que a criou. Anteriormente à ciência e ao iluminismo, na Idade das Trevas, abundavam fenómenos aterrorizantes como as catástrofes naturais, guerras e a peste bubónica. Logo, as populações facilmente acreditavam em mitos constrangedores, de facto, a superstição reinava nas mentalidades. A história do Código evidencia um dos períodos mais controversos da sociedade ocidental, marcado pelas catástrofes. Quem possuísse o livro enfrentaria inúmeras tragédias.

Na Boémia, no final do século XIII, várias décadas após a lenda do *Código de Gigas*, o mosteiro que o possuía arruinara-se; para evitar a falência, o abade concorda em vender este manuscrito, que conferiria honra e estatuto social a outra ordem monástica. Ironicamente, esta obra foi levada para o mosteiro da “Ordem dos Monges Brancos” na cidade Cedlec, nos arredores de Praga, que outrora fizera parte da “Ordem dos Monges Negros”. Estes monges guardam a Bíblia do Diabo num local de honra perto de um cemitério consagrado coberto por terra do Gólgota, pertencente ao monte de crucificação de Jesus. Porém, a tragédia avizinha-se: para evitar a ruína, os guardiães do manuscrito vêm-se obrigados a devolvê-lo à sua terra de origem por recomendação de um poderoso bispo desta ordem.

Contudo, após esta decisão, o mosteiro é fustigado por uma epidemia mortal, a conhecida Peste Negra, a qual provoca uma carnificina na região envolvente. Dezenas de milhares de indivíduos sobrelotam o cemitério local, acabando por cerca de outros trinta milhares de cadáveres serem sepultados um pouco por toda a região, transformando-a num actual “museu do macabro”. O cemitério, sedeado neste mosteiro

de Cedlec, era ainda constituído por uma capela cuja decoração se centrava na utilização de ossadas humanas encontradas na região, reminiscências daquela época pestilenta.

Anos mais tarde, na Áustria, em 1565, o Príncipe Regente Rodolfo II aguarda as previsões de um conhecido alquimista e farmacêutico francês, Michel Nostredame, também conhecido como Nostradamus, que, através de um mapa astrológico pormenorizadamente elaborado, prevê a ascensão do príncipe ao trono e a sua consagração como Sacro Imperador Romano após a morte de seu pai. Desde logo, Rodolfo II manifesta o seu interesse pelas ciências do oculto.

O *Código de Gigas*, contendo uma aura misteriosa, foi extremamente cobiçado pelo príncipe. Nas suas visitas constantes à abadia beneditina, ele trocava honras e favores com os monges de forma a poder consultar e maravilhar-se com a Bíblia. Dado o seu fascínio pelo manuscrito, um abade da ordem decide oferecer o prestigioso *Código* a Rodolfo. O interesse desmedido do actual Rei de Praga por este *Código* leva-o a contratar vários peritos para desvendar e traduzir os passos da Bíblia e para se debruçarem sobre a imagem de Lúcifer. O grande manuscrito era religiosamente guardado pelo Rei, embora a sua paranóia se comesçasse a agravar com o passar do tempo. O antigo príncipe, então habituado a uma vida melancólica e fechada, enclausura-se dentro do castelo e deixa de fazer parte activa no seu reinado, vivendo em prol das revelações do livro. Perdendo assim os seus apoiantes e o poder que lhe é retirado pela família, condenado a uma aparente incapacidade de reinar, acaba por morrer mais tarde, sem ter casado e sem deixar sucessores que dessem continuidade à ilustre linhagem real. Portanto, o reino acaba por ser invadido por inimigos que saqueiam a biblioteca real e levam consigo o *Código* como saque de guerra.

No ano de 1648, após a queda do reinado de Rodolfo II, o Código de Gigas é levado numa arca gigantesca pelas tropas suecas, percorrendo 1500km em direcção a Estocolmo para a posse de Cristina, a monarca regente.

Vinte e dois anos antes deste acontecimento, nascera, no castelo real da Suécia, uma princesa que iria tomar o reinado do seu pai: Gustavo II. Para além do facto de o Rei ter perdido dois filhos, esta era a herdeira legítima do trono e o seu nascimento antevia poderosas profecias. Gustavo II prometera educar a filha como um verdadeiro governante, criando-a assim como um homem, ensinando-a e vestindo-a como tal. Cristina aceitava plenamente os desejos e ensinamentos do seu pai. Anos mais tarde, após a conquista de Praga, Cristina recebe no seu castelo a Bíblia do Demónio,

ordenando que esta fosse devidamente transportada para a sua biblioteca real, apresentando-se este manuscrito como uma das mais valiosas relíquias da época, fazendo agora parte do seu património.

Porém, a história do *Código* não acaba por aqui. Em menos de uma década, Cristina abdica do trono com o objectivo de se converter ao catolicismo partindo com destino a Roma. Nos preparos para a viagem, a Rainha selecciona inúmeras obras bíblicas, embora, misteriosamente, o Código não se encontrasse entre esses bens. Não obstante, cinquenta anos depois da partida de Cristina, o livro medieval é quase destruído pelo fogo catastrófico que ocorre no castelo sueco. No ano de 1697, em Estocolmo, na sexta-feira, dia 7 de Maio, jaz o recentemente falecido Carlos XI, nomeado Rei da Suécia. O fogo espoleta pouco depois da sua morte e, sala após sala, arrasta-se para fora dos domínios reais. A família real evacua rapidamente o castelo e, com esta, vão os seus servos e vassalos que se apressam a guardar o maior número de riquezas juntamente com os restos do seu falecido Rei. De acordo com a lenda, foi um destes indivíduos que, ao ver tamanha riqueza, se apressou a lançar a bíblia tocada pelo Mal por uma janela do castelo, salvando assim o livro do incêndio.

A figuração de Satanás

Em Estocolmo, os peritos Anna Wolodarski e Michael Gullick continuam as buscas pelo autor, analisando agora o famoso retrato do Demónio. Este é representado com características peculiares: constituído com metade do corpo de um homem e outra metade mostrenga, delineado com chifres salientes, uma língua bifurcada pintada a vermelho vivo, de punhos erguidos e vestido com arminho, que simbolizava as vestes do poder supremo na época, este demónio é assim assustador e repulsivo. Para os crentes, esta seria a besta que consigo teria levado a alma do monge herege.

Os especialistas afirmam que na história existiam pequenas representações sobre os demónios e os seus suplícios infernais, mas nunca um retrato como este, cuja dimensão pormenoriza as características do Maligno, pois o simples tamanho da figuração demoníaca teria provocado sentimentos de repulsa, além da audácia que implica tal representação. Aliás, existe outro factor que parece não fazer sentido: segundo Peter Stanford, o artista “enclausura” o Diabo numa espécie de “câmara do mal”, enquanto as figurações maléficas na altura personificavam Satanás como o Imperador dos Infernos, solto e no seu habitat natural. O especialista em demónios

questiona-se acerca de quem criou esta figuração e, segundo ele, a resposta pode estar na própria imagem, pois a forma de representação pode revelar a época do escriba, a educação e, até, a psicologia do mesmo, dado que, na era medieval, as pessoas achavam que a sua vida corria constante risco, personificando as ameaças triviais em espíritos malignos. Portanto, estas preocupavam-se em maior medida com os atentados do Diabo do que propriamente com a aprovação de Deus.

As reminiscências do Demo

Satanás, a identidade do mal no cristianismo, teve início com a serpente do Jardim do Éden. Primeiramente, Lúcifer era uma espécie de advogado de Deus que arguia os pecados dos homens. Daí a palavra árabe “shaitan” significar “acusador” e a palavra hebraica “*ha satan*” querer dizer “o adversário”. Contudo, no Novo Testamento, o Diabo parece ressuscitar no Mal encarnado, no Livro do Apocalipse. Este é o demónio apocalíptico, sedutor, engenhoso, que condena os pecadores ao fogo eterno. As descrições que campeiam este livro tornam-no assim numa identidade maléfica com estatuto preponderante na guerra cósmica que inicialmente se travara nos céus, embora, no capítulo final, a terra seja o palco da batalha entre as forças do Bem e as forças do Mal. Na Idade Média, para construir um semblante aterrorizador que correspondesse às descrições eminentes, o cristianismo recorreu a Pã, o deus da fertilidade do paganismo, com metade do corpo de bode, outra de monstro demoníaco, criando assim uma imagem terrífica e avassaladora.

No *Código de Gigas* existem reminiscências na figuração satânica desse deus pagão: através dos chifres, da pele alusiva ao pêlo de Pã e das patas com três garras. Aqui, está representada a alusão a Pã na figura do Código de Gigas.

Em Inglaterra, na Universidade de Cambridge, o reputado Christopher de Hamel, bibliotecário do Corpus Christi, trabalha em conjunto com a equipa que pretende desvendar o Código. Este observa os pormenores da figura diabólica, afirmando que, embora o trabalho seja fantástico, o autor não é um artesão especializado. Segundo a sua perspectiva conhecedora dos trabalhos desta época, o escriba era provavelmente um autodidacta, com intenção de criar algo extraordinário, original, uma imagem mais grandiosa do que as outras existentes. No entanto, equiparando o seu trabalho com os restantes manuscritos, este não é especializado. Até a sua escrita é meticulosa e diferente. Trata-se de alguém que copiou e compilou

excertos de manuscritos por sua auto-sugestão. Naquela época, os escribas monásticos trabalhavam em conjunto numa sala denominada *scriptorium*, ensinando uns aos outros os novos métodos e técnicas. Comparando um manuscrito realizado neste local no séc. XIII com a Bíblia do Diabo verifica-se que esta apresenta métodos antiquados, uma corrente de pensamento gótica e uma compilação de textos que, além de ser diferente, não aparenta uma matriz da época. Estes indicadores descritos por Hamel, vêm efectivamente apoiar a ideia de que o Código foi um projecto solitário.

Quem quer que tenha sido o autor da obra sabia que espoletaria uma agitação enorme. Como Peter Stanford afirma, na era medieval, pintar o Demónio numa página inteira constituía uma espécie de provocação. De acordo com imaginário colectivo da época, quem ousasse tal proeza poderia ver posta em causa a inspiração artística, divina e, quem sabe, a própria vida. A sociedade da época pouco instruída e bombardeada por motivos religiosos pensaria que tais concepções artísticas seriam obra do Demónio

O autor misterioso

Na Biblioteca Nacional Sueca, os peritos continuam as suas pesquisas, tentando desvendar o escriba enigmático que concebeu esta obra. Contudo, para conseguir determinar se este magnífico livro medieval é escrito por apenas um só homem, são necessárias mais provas. Para isso, Michael Gullick estima o tempo que o escriba levaria a escrever uma linha de cada vez, sendo este processo tão válido hoje como há 700 anos. Para poder multiplicar e contabilizar o tempo prescindido para tal tarefa, recria-se a escrita aplicada no século XIII, sem parar de escrever com uma pena numa folha de pergaminho. Dado que a pena só permite avançar a uma certa velocidade, Gullick determina que o escriba teria completado uma linha em 20 segundos e terminaria uma coluna em 30 minutos. Trabalhando arduamente, o manual só estaria completo ao fim de cinco anos. Contudo, a vida de um monge era cheia de tarefas rigorosas e de horas precisas. Nos mosteiros eram permitidas algumas horas de escrita por dia, além de que a caligrafia é apenas uma fracção do trabalho, pois existem ornamentações e cuidados a ter com o livro: com as complicações, as iniciais decoradas que levariam em média dois a três dias para concluir, as correcções do texto e não falando sequer do tempo que levaria a reconstruir o manual, na totalidade, seriam necessários 20 anos de produção para finalizar uma obra desta dimensão. O especialista acrescenta ainda que, seguindo rigorosamente a vida quotidiana dos monges com as

exigentes participações nas missas, com as horas de oração e de culto a Deus e, tendo em conta a possibilidade do adoecimento do monge nesta altura, na realidade, trinta a vinte cinco anos de produção são mais fiáveis.

De facto, é uma tarefa extremamente rigorosa e fisicamente exaustiva. Ressalva a possibilidade desta obra ser realizada como forma de penitência. Trata-se da oportunidade certa de purgar a alma, uma crença medieval comum que permite, através da cópia de textos, expiar os pecados, mesmo os mais hereges. Existe, inclusive, uma parte do manual que acompanha esta linha de pensamento, ou seja, a subdivisão composta por um conjunto de feitiços utilizados em rituais de exorcismo, além do Demónio representado, prestes a atacar e apoderar-se dos corpos humanos, sendo considerada a figuração mais forte dos tempos medievais. Por isso, preside a dúvida se não estaria o monge a fazer uma espécie de exorcismo a si mesmo.

Nenhum outro livro é organizado por tais conjurações como uma espécie de medicina preventiva. Na página 290 do manual são expostas curas para doenças altamente perigosas. Os exorcismos, na medievalidade, eram aterradores. Dispunham de grandes limitações físicas e compunham-se de orações fervorosas. Para a realização de um exorcismo descrito pelo *Código*, o padre deveria estar disposto perante o flagelado, invocando o nome do demónio em latim, entoando histórias acerca da vida de Jesus e seus discípulos, ordenando subsequentemente, em nome de Deus, que este abandonasse o corpo amaldiçoado.

O lado real do *Código de Gigas*

Actualmente, os investigadores procuram vestígios no manuscrito que possam ter sido provocados pelo incêndio do castelo sueco em 1697. Em vez disso, verificou-se que o *Código* apresenta manchas escuras e enigmáticas, sobretudo perto do retrato demoníaco. Para os mais voláteis à superstição dir-se-ia que eram as marcas da possessão demoníaca. No entanto, a equipa denota que estas manchas contêm uma explicação lógica e, por sua vez, não provêm do incêndio, pois não existem páginas reviradas, nem tinta derretida, até mesmo a lombada do livro não está danificada, tratando-se apenas da deterioração natural da exposição do livro ao longo do tempo às condições climatéricas e à luz solar.

O paleógrafo Gullick determinou, ao examinar as folhas soltas e as restantes do livro sob o microscópio, uma “linha de base de danificação” na sua análise, dado que

estão eminentes as impurezas e a sujidade que se foi acumulando ao longo do tempo. Existe assim um factor importante a ser referido: ao contrário dos pergaminhos mais recentes, o manuscrito é feito de fibra animal e não de papel. Este é um livro criado a partir da pele de animais designada de velino.

Na comunidade monástica, os monges comiam costeletas de cordeiro e aproveitavam as sobras de pele para criar os manuscritos. É, por assim dizer, uma forma de reciclagem que se praticava na Era Medieval. Portanto, no caso desta Bíblia estima-se que foram necessárias 160 peles de bezerro para que o livro fosse completado.

Deste modo, Gullick frisa que a constante exposição dos raios ultravioleta nas folhas proteicas origina um desgaste contínuo e a alteração da pigmentação. De facto, nada de sobrenatural se denota com estas, apenas em 800 anos as pessoas continuam a manifestar o eterno fascínio pelo Demónio.

A teoria final do manuscrito medieval

Para comprovar que *Código* realmente foi escrito por um só indivíduo, devido à linha de pensamento que se tem vindo a desenvolver ao longo da decifração dos enigmas do *Código*, os especialistas Gullick e Wolodarski utilizam uma análise de caligrafia detalhada, denominada grafologia. Este procedimento consiste na verificação de amostras de letras através de sinais distintos, como a inclinação na caligrafia; a pressão exercida na pena; os ângulos e o espaçamento entre as palavras.

Os analistas incidem na análise da letra “g”, pois esta letra no princípio do manuscrito parece antiquada e especulava-se que a sua curva interior fosse mais fechada, caso houvesse outro escriba a prosseguir o trabalho. Porém, ao longo do manuscrito, o “g” mantém-se uniforme e inalterado. Portanto, o Código de Gigas é único e o seu autor é um só.

Após uma análise detalhada e exaustiva, conclui-se que se trata de uma obra de dignificação pessoal e não, como salienta o mito, de culpabilidade individual. Esta ideia de culpa, originalmente, só poderia existir com a representação do Jardim do Éden na página ao lado da figuração de Satanás. No sentido em que a imagem do Éden servia como uma representação com um fim soteriológico. Porém, no livro, não existe qualquer passo que identifique a ideia de pecado. Antes pelo contrário, trata-se de um manual lendário com o objectivo de impressionar. Além disso, a palavra latina *inclusus*, encontrada na contra-capá do livro, significa reclusão, *hermann inclusus*. Hermann, o

recluso, ou seja, o monge que, teria vivido, a maior parte da sua vida, fechado para o mundo exterior, motivado pela honra e conhecimento, e não pelo mal.

Apêndice II – Glossário do Diabo. Nomes de divindades, demónios e espíritos associados a Lúcifer.

O Diabo foi idealizado, criado para representar os pecados no mundo. É conhecido e designado por vários nomes e títulos que lhe são atribuídos pelas inúmeras nações e suas culturas. Como pudemos verificar ao longo desta dissertação, o Diabo era inicialmente considerado um deus, adorado por inúmeras seitas, incluindo aquelas inerentes ao cristianismo primitivo (Graves, 1924, 2011:45).

Deste modo, podemos ressaltar que a figura de Satanás, como nós hoje conhecemos, tem sido referida por uma pluralidade de nomes, estando este factor relacionado com os vários contextos culturais e épocas históricas.

No Novo Testamento, que nos oferece a maior panóplia de nomes do deus antropomórfico do Mal, pela sua forte narrativa imagética, nomeia-se cento e oitenta e oito vezes o Diabo (sessenta e duas vezes como Demónio, trinta e seis como Satanás, treze como dragão e sete como Belzebu) (Minois, 2003: 31). Vejamos assim as designações e os títulos que definem esta deidade da morte e do horror na cosmogonia cristã:

Abaddon – Palavra de origem hebraica que define um local de destruição. É mencionada no *Livro da Sabedoria*, no *Livro de Job* 31,12 e em *Salmos* 88,12. Nos textos do *Talmude*, Abaddon significa o mesmo que Geena (Er,19a).

Geena, tal como se descreve em vários passos bíblicos, é o nome dado ao vale de Himon que se localiza fora das muralhas de Jerusalém. Na antiguidade, Geena fora o local usado como depósito de qualquer tipo de lixo: restos de animais e de cadáveres de pessoas, entre outros tipos de imundices. Usava-se enxofre de modo a manter o fogo aceso de forma a queimar tudo o que lá havia sendo depositado, por isso, ficou conhecido como símbolo de destruição eterna. Na Bíblia, muitas vezes, o nome Geena é associado ao Inferno, pois ambos são locais de danação e penitência eternas (2 Cr 28,3, 33,6; Jr 7,31-32, 19,2-6; Mt 5,22,29-30).

Os manuscritos do *Mar Morto* falam do “inferno de Abaddon” e das “torrentes de Belial” que caíram na penumbra de Abaddon. Neste caso, trata-se de um lugar e não de um espírito. Por conseguinte, será o equivalente em hebraico de “sheol”, embora esta

última palavra tenha sido traduzida inapropriadamente como Inferno, quando primeiramente significava sepultura (Graves, 1924, 2011:38-39).

Portanto, Abaddon significa “lugar de destruição”, “o destruidor”, ou, ainda, “profundezas do inferno”. No *Livro do Apocalipse* 9,1-11, João de Patmos nomeia Abaddon como o “Rei do Abismo”, ou seja, segundo a corrente imagética, este é o rei da praga de gafanhotos (cuja descrição os assemelha a cavalos de guerra), descrito com rostos humanos e cabelos de mulheres, dentes de leão, asas de gafanhoto e caudas de escorpião.

Adramélec e Anamélec – Divindades duais da região da Assíria que certos estudiosos intitulam como Adar e Ana. São deidades nacionais e históricas cuja adoração fora transferida para Samaria, através dos Assírios, e inicialmente cultuadas por parte dos Hebreus em conotação com o próprio Javé: “(...) os de Sefarvaim queimaram os seus filhos em honra de Adramélec e de Anamélec, seus deuses” (2 Reis 17,31). Embora conste na Bíblia que estes não detinham unicidade de culto, os Samaritanos continuaram posteriormente a reverenciá-los, ao passo que os Judeus reconheceram estas deidades como demónios: “Aqueles povos adoraram o SENHOR, mas honravam ao mesmo tempo seus ídolos. Ainda hoje, os seus filhos e os seus netos procedem como fizeram os seus pais” (2 Reis 17,41).

Ammon ou Ámon – Deus egípcio, venerado em Tebas, encontrando-se na origem do templo monumental, construído, mais tarde, em Carnaque. Posteriormente foi identificado com Ré, tornando-se um deus solar. Este era, para o povo egípcio, fonte de vida e o criador de todos os seres. O seu culto decaiu após a tomada de Tebas por Assurbanípal, em 663 a. C. (Chorão *et al.* 1997: 136).

Amós – Profeta do Reino do Norte (século VIII, a.C.). O livro bíblico com a sua profecia é considerado um dos primeiros entre os livros proféticos. Diz-se que Amós foi um pastor de Tecoá que profetizou durante o tempo em que Uzias, ou Azarias, era rei de Judá e Jerobão rei de Israel. Este profeta elevou o seu discurso contra várias nações na terra acusando-as dos seus pecados e males (I. 2-2.6); descreveu o castigo de Israel (II. 3:1-15), assim como declarou os incidentes da sua vida (III. 7:1-17). Por outro lado, nos seus discursos, também estabeleceu uma ideia de conforto para o futuro das nações,

caso estas aceitassem cooperar com a lei divina (III. 9:7-15). Amós era tido como uma figura incômoda naquela época, pois anunciava que o julgamento de Deus (Javé ou Jeová) não iria apenas atingir as nações pagãs, mas igualmente o “povo eleito”, dado que as transgressões e a injustiça social que este relata no seu *Livro de Amós* são deveras extraordinárias, devido à falsa segurança que era posta em rituais que nada tinham de dignificante e que ver com a doutrina bíblica dos Israelitas (Bowker, 1997: 60).

Por ser uma “personagem incômoda”, e talvez pela sua irreverência, tal como acontece com o Diabo, sobretudo *a posteriori* nos contos monásticos, Amós é um dos nomes com que se apelida o Príncipe das Trevas.

Andras – Grande comandante do inferno, provoca discórdias e disputas (Plancy *apud* Robbins, 1984:471). Andras é uma das facetas que o Diabo assume na literatura monástica na Idade Média.

Anjo da Morte – Mensageiro tido, segundo as concepções judaica, cristã e islâmica, como um ser puramente espiritual, criado por Deus antes da criação do Homem, assumindo-se então como intermediário entre Deus e os homens. De acordo com a tradição cristã, tem por missão primária glorificar e servir a Deus (Chorão *et al.* 1997:161). Uma parte dos anjos, chefiada por Lúcifer, o anjo que se recusou reverenciar a Deus - primeiro Homem -, revoltou-se contra Deus, devendo-se a Lúcifer a vinda do sofrimento e da morte ao mundo (Tertuliano, *De Patientia*, 5; Alcorão 15, 26-35), pelo que os anjos rebeldes têm como denominativo ‘demónios’.

Os anjos são mensageiros sobrenaturais para as culturas do Médio Oriente, embora nas línguas arcaicas desta região também se use este termo para identificar mensageiros humanos ou subordinados enviados em missões. Porém, o conceito de “anjo”, utilizado nas culturas judaica e, posteriormente, cristã, torna-se comum para denominar seres espirituais. Por outras palavras, o conceito de “anjo” é utilizado na tradição cristã para se referirem figuras celestiais subalternas da vontade de Deus.

Por exemplo, na língua portuguesa, o termo “anjo”, derivado do latim *angelus*, é um termo utilizado para distinguir Deus dos seus assistentes, não podendo, por sua vez, ser utilizado para seres humanos, exceptuando-se o respectivo uso enquanto metáfora.

O uso constante na Vulgata da palavra *angelus* reserva-se para os mensageiros divinos e não para os mensageiros humanos, sendo os últimos identificados, nestes escritos, pelo substantivo *nuntius*. No entanto, é possível que o termo *angelus* tenha sido utilizado como nome próprio de uma divindade mensageira nos mitos da Mesopotâmia (Malak, CT. XXIV 33,24-31 *apud* Toorn, 1999:46).

Ressalva-se ainda a expressão “Filhos de Deus”, a qual é, de igual modo, uma forma de apelidar os “anjos”, embora, por sua vez, congregue todos os seres celestiais.

Filhos de Deus. Esta expressão é uma referência a seres celestes, figuras com características, de alguma maneira, divinas que não são Deus nem representam propriamente o conceito posterior judaico-cristão de “anjo”. Na história de Job em que a sua fidelidade a Deus é testada até ao limite das suas forças (...) mantém alguma ambiência estrangeira ao contexto da mentalidade hebraica, a presença destes seres, a par de Deus, resulta algo anacrónica, visto servirem para constituir uma espécie de corte divina, como se revelava habitual no pensamento dos povos politeístas do tempo da Bíblia (...) A figura negativa de Satan também não equivale exactamente ao demónio a quem, no pensamento tardio, foi aplicado este nome. É uma figura que, nesta história, funciona como o “acusador”, ou provocador, numa corte divina onde se discute e se tomam decisões mais ou menos favoráveis sobre o destino do ser humano e da História. Por isso, há tradutores que designam esta figura aqui somente como “acusador”, sem fazer dele nome próprio e sem o associar à concepção posterior de Satanás (Ramos, 2008: 796).

A tradução de *mal'āk* (expressão hebraica) por “anjo”, na Bíblia Sagrada, obscurece, de facto, a antiga percepção israelita do reino divino, uma vez que, originalmente, o termo *mal'āk* era utilizado para os subalternos celestiais que Deus enviava para missões terrestres como mensageiros. No tempo da monarquia em Israel, os anjos não eram necessariamente mensageiros, como actualmente são tidos os serafins e querubins. Estes seres divinos entendem-se naquela época como mediadores do Verbo divino, enquanto intermediários e interlocutores entre Deus e a humanidade.

Até mesmo em Grego, a palavra *ἄγγελος*, ou seja, “anjo” significa simplesmente mensageiro. Apenas nos últimos textos do Antigo Testamento, nos escritos apócrifos e em alguns passos no Novo Testamento, é que as palavras *mal'āk* e *angelus*, em termos genéricos, passam a ser aplicadas a qualquer assistente sobrenatural, quer o mesmo

aparecesse como mensageiro ou não. Portanto, este termo foi sendo traduzido posteriormente para as Bíblias como ‘anjo’, nomeadamente no que diz respeito a todos os seres sobrenaturais sob a autoridade do Senhor, independentemente se estes se tratariam de um simples mensageiro (Toorn *et al.* 1999:47). O Anjo da Morte é, portanto, um mensageiro de Deus que traz dor, sofrimento e morte aos seres humanos. Embora, na Bíblia, não haja uma referência concreta ao Anjo da Morte, este é identificado com Satanás, sobretudo nos escritos judaicos do *Talmude*.

Angel of Death. God’s Messenger who brings death to human beings. There is no constant figure of the angel of the death in the Bible, but in the Talmud, Satan and the evil inclination are both identified with him. In folk literature, he is all-seeing (‘the Angel of Death is all eyes’), a fugitive, a wanderer, and an old man holding a poisoned sword (...) R. Nahman in the Talmud is reported to have said, ‘Even if the Almighty were order me back upon earth to live my life all over again, I would refuse because of horror of the Angel of Death’ (Bowker, 1997: 67).

Anjo das Trevas – Relativo a anjo mau; Satanás; ser que dá conselhos prejudiciais e subversivos a outrem, em necessidade (Chorão *et al.* 1997:161).

No sentido original, o termo “anjo” designa um ser mensageiro, ou seja, delegado, através do qual Deus diz ou faz alguma coisa. Por vezes, é igualmente conotado com Deus, Ele mesmo, quando se manifesta: “O Anjo de Deus que caminhava à frente do acampamento de Israel (...)” (Êxodo 14,19). Num sentido mais alargado, define-se como espírito imortal celeste, quer santo e incorpóreo, quer mau e renegado (Riffard, 1993:37).

Asima – Conhecida na Bíblia como deusa Achimá, dos Arameus de Hamat: “Os Babilónios fizeram uma imagem de Sucot-Benot; os de Cuta, uma de Nergal; os de Hamat, uma de Achimá” (2 Reis 17,30). Na literatura religiosa hebraica, Asima é assumida pelos Assírios como uma deusa-demónio de índole protectora dos vales e caminhos das terras de Hamat e Reob.

Asmodeus ou Asmedai – Designado como espírito mau. Em primeira instância aparece no livro de *Tobite* (3,8) e subsequentemente no *Testamento de Salomão* (25,25). Mais tarde, em *Agaddah*, ele é caracterizado como um ser vivido, maquiavélico, chegando-se mesmo a pensar que se tratava do “Rei dos demónios”. Em contrapartida, no folclore, aparece como uma criatura endiabrada, alvo de piadas, normalmente vista como um espírito amigo da humanidade e não um monstro aterrador (Bowker, 1997: 99).

The apocryphal book of Tobit probably shows some Iranian (Zoroastrian) influence (C.F Boyce & Grenet 1991:414), namely the importance of generously dispensing alms (Tob 4,9-10; 14:2), the account of the little dog (Tob 6,1, 11:4) and the mentioning of the demon Asmodeus. In Tob 3:8 we read that in his jealousy he has already killed the seven successive husbands of Sara during their wedding-nights. Therefore Raphael was sent to free Sara from this demon (Tob 3:17). The angel can tell Tobias a way to expel him by performing a purifying (?) ritual and banishing him to the Egyptian desert (Tob 6,8; 8,1-3). On the whole, Asmodeus does not figure prominently in the book of Tobit; but, once introduced in the Jewish literature, he made his way into folklore. He is depicted as a malefactor bringing discord to husband and wife or hiding a wife's beauty from her husband (T. Sol. 2,3). Aggadic texts also say that Asmodeus is connected with drunkenness, mischief and licentiousness. In the Talmud there is a famous account (...) of Solomon's dealing with this demon: Asmodeus, the king of demons, was made drunk and led to King Solomon whom he has to help build the temple in Jerusalem (...) Such legends gave rise to the popular belief of Asmodeus as a beneficent demon and a friend of men-though he still remained king of the demons (Toorn *et al.* 1999:107).

Ashtoreth ou Astarte – Deusa fenícia, frequentemente designada na Bíblia como a versão feminina de ‘Ba'al’ ou Baalim no plural. Diz-se que o Rei Salomão foi ao encontro de Ashtoreth, deusa dos Sidónios. “Foi atrás de Astarte, deusa dos Sidónios, e de Milcom, abominação dos Amonitas” (1 Reis 11,5).

Astarte é o nome, em Grego, para Ashtoreth. É reconhecida por ser uma divindade da guerra e da fertilidade cujo trabalho é conhecido através dos textos ugaríticos (escritos encontrados na cidade de Ugarit, na Síria), das fontes egípcias e da Bíblia. Ashtoreth e Anath são irmãs e consortes de Ba'al e podem ser encaradas, embora

em diferentes aspectos, como a mesma deidade, que pode ser interpretada como a ‘rainha do paraíso’ cuja adoração Jeremias condena (Jeremias 44,15-19), (Bowker, 1997: 99). Astarte era também denominada no plural pelos vocábulos Astaroth ou Astharoth, quando nomeada com Baalim, seu oposto masculino, ou com intuito de indicar a colectividade das divindades femininas nos mitos mesopotâmicos.

Asthoreth A goddess worshipped in the Palestine area, corresponding to the Syrian – Astarte. She was principally a goddess of love and fertility, though among the Philistines she was a goddess of war. Solomon paid occasional homage to her, and even had a temple erected in her honour near Jerusalem (I Kings 11:5; II Kings 23:13). The plural form of her name is Astharoth, and this is used in conjunction with Baal as a collective name for the female divinities of the Canaanites (Judges 2:13; I Samuel 12:10). The biblical place-name Astharoth-Karnaim (...) ‘Astharoth with the two horns’, indicates that a horned goddess was visualized (Lurker, 2005:22).

Asura – Não-ser que tudo quer, tudo pode e tudo vê, conotado com os Titãs, traduzido pela religião cristã como “demónio” ou designado pelo povo da antiga Índia como *anārya* (não – Āryan). A derivação do termo *asura* suscita bastantes dúvidas entre os académicos e a tradução desta palavra não constitui tarefa fácil. Alguns académicos vêem nesta divindade uma derivação de *Ashur*, o deus assírio, ou do deus pássaro *Asu*, ou uma derivação da palavra *as*, ou seja, “ser”. De acordo com os mitos hindus, *a-sura* é a negação de *surā*. Na mitologia Hindu, *sura* significa um deus menor, em contraste com *a-sura*, ‘não-deus’, ou inclusive um demónio, embora se creia que esta interpretação etimológica esteja errada.

Em outras partes dos *Vedas* (escritos em sânscrito realizados por volta de 1.500 a.C., que formam a base do extenso sistema de escrituras sagradas do hinduísmo), *asura* refere-se ao espírito supremo, como pudemos observar na corrente de Zoroastro, em que Ahura Mazda consiste num espírito supremo, à semelhança das divindades védicas (*devas*) Varuna, Agni, Mitra e Indra.

Nos textos iniciais da corrente védica, ou mesmo na mitologia Hindu, *asuras* eram demónios titânicos que se revoltam contra os *devas* (deuses). Na tradição iraniana, cada *ahura* caminha para se tornar num deus, enquanto cada *daeva* caminhará para se reproduzir num demónio.

Tendo em conta *Satapatha* ou *Brāhmaṇa*, os *devas* e os *asuras* advêm de *Prajāpati*. Contudo, os primeiros decidiram seguir a verdade, ao passo que os outros optaram pela mentira. *Āitareya Brāhmaṇa* relata que os *devas* detêm poder sobre o dia e os *asuras* igual poder sobre a noite. Os não-Āryan Dānavas e Lāityas eram denominados de *asuras*. Estes poderão ter sido pessoas que se opunham à corrente indo-ariana, sendo mitologicamente comparados com titãs e demónios.

Por sua vez, os *asuras* não são necessariamente maus nem os *devas* necessariamente bons, mas apenas forças distinguidas pela sua oposição mútua. Do mesmo modo, esta linha de pensamento não era concebida como um dualismo absolutista ético (Bowker, 1997: 103).

Anticristo – Figura escatológica mencionada, pela primeira vez, nas epístolas do Apóstolo João no Novo Testamento; descrito como um pseudo-messias que ficará diante de Cristo na batalha cósmica entre as forças do Bem e do Mal. De facto, ideias similares são descritas na escatologia judaica, em que os poderes do Mal são finalmente superados na batalha final. A tradição cristã descreve o Anticristo com base nas noções de Mal, arrogância, e de acordo com regras escatológicas judaicas em que o Anticristo comporta frequentemente traços anti-semitas. Por sua vez, este conceito pode ter crescido com base nas teorias messiânicas, manifestadas no cristianismo de forma demoníaca. “The view that the Antichrist was an individual rather than a personification of continuing evils was more dramatic and more apt for escathological speculation, and it came to dominate in theology and literature” (Russel, 1986:103).

No NT, o Anticristo é mencionado por este nome em 1 Jo 2,18, 22; 4,3-2 e no *Evangelho de João*, 7. No entanto, as imagens do *Livro do Apocalipse*, 13 e no *Livro de 2 Tessalonicenses* 2,3-10 a figura do homem que irá aparecer e proclamar-se Deus que no Apocalipse será destruído por Cristo têm concedido cor e imagem a este conceito de Anticristo. Todos estes passos bíblicos derivam, provavelmente, da escatologia judaica em que se sabia, pelo menos, de um rei fraco que estaria para vir (Dn 2,36).

Mais tarde, na tradição cristã, o Anticristo foi identificado com o imperador Nero (*redivivus*) de Roma, bem como com outros inimigos particulares de cariz político e dinástico da fé cristã, e até com o próprio Papa por vezes reconhecido pelos protestantes como o Anticristo.

No islamismo, a palavra árabe *Chayātīn*, forma plural de *Chaytān*, significa qualquer rebelde ou malfeitor, ser humano ou não, sendo frequentemente identificada com a figura de *Satan* (Alcorão, shura 1, p.5). Trata-se, particularmente, do adversário e oponente de Jesus que com Ele irá combater numa derradeira batalha cósmica, quando Cristo regressar no dia do Julgamento Final. Reconhecida e descrita pela sua constituição bruta, tendo em sua testa um único olho, flutuante como uma uva, estando por cima deste inscrita a palavra *Kāfir*, esta figura corresponde às representações feitas do adversário de Jesus que a tradição cristã nomeia de Anticristo (Bowker, 1997:75).

Azazel – No *Livro de Levítico*, Azazel é o nome do demónio habitante do deserto, terra maldita onde Deus não exerce a sua acção fecundante. Para os Hebreus, é a terra de renegação onde se encontram os inimigos de Javé (Chevalier e Gheerbrant, 1982: 124). Azazel é referido igualmente como o local onde o bode expiatório foi consignado nas festividades judaicas, isto é, no “Dia da Expição”. Este mesmo livro descreve que Aarão, sumo-sacerdote à época, lançara sorte sobre dois bodes, sacrificando um deles ao Senhor, sendo o outro abandonado para Azazel. “The custom was that, after one goat was slaughtered, the other was sent into the wilderness, carrying away the people’s sins. A description of the ritual is to be found in the avodah” (Bowker, 1997:117).

Aarão tirará à sorte os dois bodes: um para o SENHOR e outro para Azazel. Aarão deverá oferecer ao SENHOR o bode que a sorte designou para tal, apresentando-o em sacrifício pelo pecado; e o bode, que a sorte designou para Azazel, deverá ser apresentado vivo diante do SENHOR, a fim de fazer sobre ele o rito da purificação e ser enviado a Azazel, no deserto.”; “Aquele que tiver levado o bode a Azazel, lavará as vestes, banhará o corpo em água, e só então entrará de novo no acampamento (Lv 16,8-10,26).

Por conseguinte, alguns rabinos, nas suas teses teológicas, identificam o termo Azazel com um precipício ou local pedregoso, compreendendo este nome como um lugar e definem-no como um espaço específico. Outros teólogos, porém, tendem a definir Azazel como um poder ou espiritualidade sobrenatural, surgida, segundo os mesmos, aquando da queda de anjos Uza e Azael. Portanto, quando nas narrativas

bíblicas se menciona a expressão “Vai para Azazel!”, a mesma adquire o equivalente na língua hebraica moderna “Vai para o Inferno!” (Bowker, 1997:117).

Baal (sing.) ou Baalim (pl.) – Deus do furacão e da fecundidade adorado pelos Semitas. Os profetas judeus, que anunciavam Javé como o Deus verdadeiro e onnipotente, opuseram-se incessantemente aos cultos antigos que renasciam vezes sem conta, afirmando que os mesmos celebravam, até à exacerbação e monstrosidade, a sacralidade da actividade orgânica irracional e irreflectida, as forças elementares do sangue, da própria sexualidade e da fecundidade. O culto de Baal chegou, inclusive, a simbolizar o retorno periódico, de modo a enaltecer as forças instintivas, reconhecendo-se como tal em qualquer civilização. Por seu turno, Javé, o deus dos israelitas, realçava-se aos poucos e poucos nas culturas no Médio Oriente, santificando a vida sem desencadear as forças elementares, outorgando novos valores, revelando, segundo os profetas, uma economia espiritual na qual se facilitava uma experiência religiosa mais rica (Chevalier e Gheerbrant, 1982:108).

O deus Baal, na Bíblia hebraica apelidado com o sufixo *Shadai*, ou seja, Baal-Shadai, é designado como um deus Todo-poderoso, sendo um termo muito equivalente a Belzebu ou *Baal-zebub* – “Senhor das moscas” (definido assim pelos Hebreus, posteriormente, foi um dos nomes utilizados para denominar o Diabo na cosmogonia cristã), pois originalmente ambas as palavras eram aplicadas ao mesmo ser espiritual enquanto deidade soberana nos mitos mesopotâmicos.

In Exodus, 6,2, God is represented as saying, “I appeared unto Abraham, unto Isaac, and unto Jacob, as God Almighty.” Now this God Almighty is found to read in the Hebrew Bible, Baal-Shadai, and in tracing the derivation of Beelzebu, the highest title for our or “your father the Devil”, to its original analytic form, we find it terminate in Baal-Shadai. Thus both are traceable to the same origin. Beelzebu, in its original Chaldean and Phoenician form is Baalzebu. Then we have Baal-Shadai *God Almighty*, and Baalzebu the Devil (...) Baal, as synonymous with Bel, was the Chaldean name for the Lord dwelling in the sun. Baal-Shadai was the sun while in the zenith of his glory, and Baalzebu the sun while in the sign or constellation of the scorpion (Graves, 1924, 2011: 46).

Baltesassar – Advém da forma *Balat-su-usur*, denominado como Deus Protector da Vida, sendo uma divindade acádica cujo nome chegou mesmo a ser aplicado ao rei Daniel “O chefe dos criados pôs-lhe novos nomes: a Daniel, o de Beltechazar (...)” (Daniel 1,7).

Esta deidade é equiparada ao deus Bel, divindade babilónica da vida e da fertilidade, considerada um deus inferior no *Livro de Isaías*: “O deus Bel curva-se e Nebo é abatido. As suas imagens são postas sobre animais e bestas de carga (...)”, (2 Isaías 46,1). É ainda um génio ou agente do Mal no *Livro de Jeremias* “Anunciai e publicai entre as nações! Levantai a bandeira, anunciai! Nada oculteis, exclamai: A Babilónia foi tomada! Bel cobriu-se de confusão, o deus Marduc foi destruído; os seus ídolos foram confundidos, as suas imagens destruídas.” (Jr 50,2).

Behemot – No *Livro de Job* (40,17-32), Behemot é um hipopótamo que come feno como um boi. Os rabinos fizeram deste monstro mitológico, que era venerado em nome do seu messias, uma oferenda maravilhosa. Para estes, o boi ou hipopótamo (devido aos traços deste último) era tão grande que tinha a capacidade de engolir todos os dias o feno de mil montanhas, comendo as ervas das montanhas durante o dia e dormindo nelas durante a noite. Os Judeus prometiam muita alegria às suas populações no festim em que o boi serviria de prato forte, jurando pela parte que lhes cabia do boi Behemot.

Deste modo, Behemot simboliza a força bruta, animal e irracional. Só após algum tempo, numa tradição posterior, o seu culto passou a simbolizar uma enorme reserva de alimento que os convivas repartiam entre si na época das festividades, solenes ou míticas (Chevalier e Gheerbrant, 1982:118).

Despite frequent claims that Behemoth refers to one or another animal of the natural world, the Behemoth depicted in Job 40:15-24 (10-19) is best understood as a mythological creature possessing supernatural characteristics. By form *bēhēmôt* is the intensive (feminine) plural of *bēhēmâ* (...); nevertheless, in Job 40:15-24 the grammatical form pertaining to Behemoth are all masculine singular. The figure suggested is a singular being of awesome dimensions, a ‘super ox’ of mythic proportions and possessing supernatural characteristic, hence the ‘Beast’ par excellence (Toorn *et al.* 1999: 165)

Belial – Igualmente denominado de Beliar, este termo designa “o profano” ou “o inútil”. No Antigo Testamento, os homens considerados ímpios eram denominados de “homens de Belial” (2 Samuel 16,7). Em Salmos 18,5, as palavras ‘homens ímpios’ são usadas no versículo como “correntes de homens ímpios” (*nachalei belial*), mas também têm sido traduzidas por ‘vagas destruidoras’ ou ‘ondas da morte’.¹ Noutras traduções das Escrituras Sagradas podem aparecer nomeadas como ‘correntes do demónio’, embora todas elas / as expressões se refiram àqueles que seguem Belial. Em 2 Coríntios 6,15, o termo Belial alude claramente a Satanás, o mesmo acontecendo em alguns passos nos *Manuscritos do Mar Morto*, em que Belial é designado como espírito e príncipe das trevas (Lurker, 2005:32).

Baal-ial ou *Baal-iel* são termos usados pelas culturas caldaica e fenícia para designar o deus solar. Porém, através destas palavras, a crença e a demonologia cristãs mostram que o Novo Testamento refere Belial, cujo termo tem como raiz *Baaliel*, o ‘Deus dos Opostos’, o que significa sinal ou constelação oposta ao sol (Graves, 1924, 2011:46-47).

Belfegor – Um dos nomes atribuídos aos demónios dos sete pecados mortais pelo demonologista Binsfeld na sua lista hierárquica de demónios², por vezes

¹ “Cercaram-me as ondas da morte e as vagas destruidoras encheram-me de terror”, (Sl 18,5). Como nos descreve a Bíblia dos Capuchinhos a expressão “vagas destruidoras” possui um sentido metafórico, pois, na Antiguidade, era utilizada para indicar um símbolo do domínio da morte ou do perigo extremo (Bíblia dos Capuchinhos, 1998:853).

² Peter Binsfeld (cerca de 1540-1603), considerado uma grande autoridade na Alemanha, foi treinado pelos Jesuítas em Roma como bispo sufragâneo que estimulou os julgamentos na demanda às bruxas. Binsfeld no seu *Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum* [*Tratado sobre Confissões de Malfeitores e Bruxas*] mostra claramente como se constroem as obras dos demonologistas. Recorre com frequência a histórias usadas pelas autoridades anteriores, extraiu também experiências dos casos que julgou e citou igualmente outros especialistas, por exemplo, passagens dos livros de Malleus, Grillandus e Bodin. O rigor dos seus tratados foi reconhecido pelos cristãos. Posteriormente, tanto católicos como protestantes passaram a citar as suas obras. Ao contrário dos restantes demonologistas da sua época, Binsfeld tentava ser “justo” nos seus julgamentos, tanto que se opunha às execuções com base apenas nas marcas corporais intituladas “marcas do diabo” e duvidava dos processos de metamorfose, fruto das acções malignas, reconhecidos assim, desde o medievo (Robbins, 1959:49). Em 1589, Peter Binsfeld delineou e estruturou uma hierarquia de diabos ou demónios com poderes que conduziam os homens a praticarem os sete pecados capitais, sendo que cada demónio induzia o homem a cometer um pecado específico. A listagem era a seguinte: Lúcifer representava o Orgulho; Mammon a Avareza; Asmodeus

igualmente apelidados de diabos que desencaminham os humanos (Robbins, 1959: 127). Belfegor é o nome atribuído ao demónio da preguiça, sendo também um denominativo do Diabo quando a sua faceta da preguiça é posta em prática.

Belzebu – *Baal-Zubub*, em hebraico, tem como significado «senhor das moscas». Nos Evangelhos, Belzebu é nomeado como o «príncipe dos demónios», isto é, Satanás - o deus do Mal na cosmogonia cristã (Mt 10,25). A expressão seria, portanto, uma deformação depreciativa de *Baal Zeboul*, ou seja, *Baal - Zebub*, o príncipe Baal, divindade cananaica e fenícia (2 Rs 1,16). O nome Belzebu é empregado sobretudo na literatura popular para designar o Demónio (Lemaître *et al.* 1994:51).

Beelzebub (Beelzebul) The well known derivation from ‘baal-zebul’(...) lord of the flies, is not proven; it is more probable that the name means ‘Ball the prince’, thus corresponding to the Phoenician concept of the god. He was a tutelary god in the land of the Philistines (II Kings 1:2). Rabbinical texts interpreted the name as meaning ‘Lord of the dunghill’; the *zabal* = to dung is used in rabbinical literature as a synonym for idolatry. In the New Testament, Beelzebub is chief of the demons (Matthew 12:24-27), (Lurker, 2005: 31).

Besta – Animal simbólico, descrito no *Livro do Apocalipse*, da autoria de João de Patmos, para definir Satanás e seus sequazes servidores que irão lutar a seu lado na batalha final contra Deus e seu filho, Jesus Cristo.

Depois vi uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres tinha sete coroas, e sobre as cabeças tinha sete coroas, e sobre as cabeças tinha nomes blasfemos. Vi que a Besta era semelhante a um leopardo; as suas patas eram semelhantes às do urso e a boca era como a do leão. O Dragão deu-lhe a sua própria força, o seu trono e grande poder.

Uma das suas cabeças parecia ferida de morte; mas a ferida mortal tinha sido curada. E, maravilhados, todos os habitantes da terra foram atrás da Besta. E adoraram o Dragão porque tinha dado o seu poder à Besta. E adoraram também a Besta, aclamando:

era associado à Luxúria; Satan simbolizava a Ira; Belzebu a Gula; Leviatan a inveja e, por fim, Belphegor representava a Preguiça (Robbins, 1959: 127).

«Quem semelhante à Besta?

E quem poderá Lutar contra ela?»

E foi-lhe dada uma boca para proferir palavras eloquentes e blasfemas. Deram-lhe também o poder de agir durante quarenta e dois meses. Então, abriu a boca para proferir blasfêmias contra Deus, contra o seu nome, contra a sua morada e contra os que têm morada no céu (Ap 13,1-6).

Esta figura consiste no segundo sinal que evidencia o fim do mundo na cosmogonia cristã. Esta besta, elevando-se do mar sob um aspecto terrífico, apresenta características do Dragão presente no capítulo XII do *Livro do Apocalipse*, ou seja, detém similaridades com Satanás. Com o recurso a esta imagem, o *Apocalipse* parece designar o Império Romano, caricaturando-o pela perseguição e condenação dos “santos” (nome que se dá aos cristãos no NT), isto é, os crentes e fiéis do cristianismo. Esta besta é a representação simbólica de todos os poderes políticos hostis ao reino de Deus, que receberam poder do dragão, o Diabo, para subversivamente agir na terra sobre os homens (Alves, 2008: 2043).

Vi ainda outra Besta que subia da terra; tinha dois chifres como um cordeiro, mas falava como um dragão. Tinha todo o poder da primeira Besta e exercia-o na sua presença. Obrigava todo o mundo e os seus habitantes a adorar a primeira Besta – a que tinha sido curada da ferida mortal. E realizava maravilhosos prodígios; até mesmo o de fazer descer fogo do céu, à vista dos homens. Com o poder que tinha de realizar prodígios na presença da Besta, enganava os habitantes da terra, incitando-os a fabricar uma estátua da Besta, a ponto de ela falar e dar a morte a quantos não adorassem a estátua da Besta. E a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, marcou-os com um sinal na mão direita ou na fronte. E assim, quem não tivesse o sinal, o nome da Besta ou o número do seu nome não podia comprar nem vender. Aqui é preciso sabedoria: o que é inteligente decifre o número da Besta, que é um número de homem; o seu número é seiscentos e sessenta e seis (Ap 13,11-18).

Após a besta que sobe do Mar Mediterrâneo (metáfora empregada para designar o Império Romano), o *Livro do Apocalipse* fala-nos igualmente de uma outra criatura bestial terrestre, vinda da Ásia Menor. Esta parece integrar os círculos que homenageavam o culto do imperador. Embora, pelas suas descrições, aparentasse ser

mansa, inofensiva, com chifres de cordeiro, induzia as populações a prestar culto à besta marítima, assumindo-se esta segunda besta como um falso profeta.

Uma das leituras feitas ao número 666 é que, em letras hebraicas, o presente número corresponderia ao nome de Nero César. Outra leitura deste número baseia-se no simbolismo da imperfeição. Ou seja, o número 666 tem como objectivo definir a besta e, uma vez que apresenta três 6, em oposição a 7, que é considerado o número perfeito, estes três dígitos serviriam para indicar o elemento oposto (Alves, 2008: 2044).

Bode – O bode simboliza a força vital e genesíaca, ou seja, a libido e a fecundidade, tal como o carneiro. Porém, esta semelhança demonstra igualmente uma oposição, pois enquanto o carneiro simboliza as forças da fecundidade num contexto diurno e solar, o bode, por sua vez, fá-lo representando as mesmas nos ambientes nocturnos ou lunares. O bode foi o animal associado ao nascimento da tragédia, tendo pelo menos sido sempre assim retratado na arte, numa corrente trágica apelidada de «canto do bode» - canto este que acompanhava ritualmente o sacrifício de um bode nas festividades dedicadas ao deus grego Dioniso.³ O animal era, assim, especialmente consagrado a este deus, uma vez que o sacrifício de uma vítima implica sempre um processo de identificação (Eurípides, *Bacantes*, 667 *apud* Chevalier e Gheerbrant, 1982:123).

Na mitologia grega, Dioniso metamorfoseia-se em bode quando se vê obrigado a fugir para o Egipto, na altura em que Tífon ataca o Olimpo, fazendo com que os deuses se refugassem longe da sua morada celestial, amedrontados, durante a sua luta com Zeus. Na sua fuga, esta deidade daria com um país onde os santuários eram erigidos a um deus bode, ou cabra, apelidado pelos gregos de Pã. Além disso, na cultura grega, era reconhecido que os hierodulos prostituíam-se com bodes, pois tratava-se de um ritual de assimilação das forças reprodutoras da natureza.

A virtude sacrificial do bode aparece também nas Escrituras Sagradas, onde o animal do sacrifício em mosaico tinha como objectivo expiar os pecados,

³ Nas celebrações em honra de Dioniso era sacrificado um bode ao mesmo tempo que se cantavam canções conhecidas como *tragodiai*, tendo sido a estes rituais de ordem dramática que recuam as raízes da tragédia. Os actores do teatro grego que se distinguiam era agraciados com uma cabra ou um bode, pelo que eram apelidados de *tragodoi* (a partir de *tragos* – bode).

desobediências e impurezas do povo de Israel. Este foi o simbolismo atribuído ao animal através do qual o ‘povo eleito’ por Deus expiou e libertou seus males.

Imolará, depois, o bode do sacrifício pelo pecado do povo, e levará o sangue para o santuário, para além do véu, fazendo com esse sangue o mesmo que fez com o sangue do novilho: aspergi-lo-á sobre o propiciatório e diante dele.

Fará, assim, sobre o santuário o rito da purificação das impurezas dos filhos de Israel, das suas impiedades, de todos os seus pecados; procederá da mesma forma para a atenda da reunião, que está entre eles, no meio das suas impurezas (Lv 16,15-16).

Neste caso, torna-se compreensível que o profundo desconhecimento do símbolo conduza à perversão do sentido do instinto. Deste modo, o bode passa a ser representado como uma imagem da luxúria. Sendo igualmente um animal malcheiroso, torna-se, na religião cristã, um símbolo de abominação, pois a sua imagética foi utilizada para descrever e figurar o Diabo.

Animal impuro, totalmente absorvido pela sua necessidade de procriar, o bode é senão um signo de maldição que adquire toda a sua força na Idade Média; o diabo, deus do sexo, é então apresentado sob a forma de bode. Nas narrativas edificantes, a presença do demónio tal como a do bode é assinalada por um cheiro forte e acre (Chevalier e Gheerbrant, 1982:123).

Os bodes demarcados à esquerda na comum representação artística do Juízo Final são representações dos malvados, aqueles que, por seu infortúnio, irão ser condenados pelo Senhor. Na arte, assistimos várias vezes às pinturas e desenhos que colocam o bode à frente de um bando de cabras, representando estas as camadas influentes das sociedades que, por via do impulsivo e imponderado apelo da riqueza material e poder, empurram os mais fracos para um mau e desviante caminho de vida.

De acordo com Grillot de Givry, o Satanás com cabeça de bode no imaginário cristão não é mais nem menos do que a combinação do fauno e do sátiro que tende a tornar-se uma síntese definitiva da antdivindade. Como as vassouras, o bode é também a montada das feiticeiras que se dirigem para o *Sabbat* (Givry *apud* Chevalier e Gheerbrant, 1982:123).

Porém, os grandes medos e tabus sexuais da Idade Média cristã não conseguiram eliminar por completo os aspectos positivos que este símbolo contém, sendo um deles a

tradição mediterrânea assinalada por Plínio, em que o sangue do bode detém propriedades que temperam o ferro. Aliás, este representa o animal ‘fetiche’ que capta as forças maléficas, carregando, assim, todas as desgraças que afectam as aldeias destas regiões. Crê-se que quanto mais barbudo e malcheiroso o bode for, maior será a sua canalização de energias negativas e intercepção do Mal.

Bode expiatório – Na bíblia hebraica, nomeadamente no *Livro de Levítico*, aparece pela primeira vez a expressão de bode expiatório, que remonta a uma prática muito antiga associada à Festa da Expição. Como podemos constar, pelo símbolo do bode na descrição anterior, havia, de facto, uma tradição simbólica e cultural realizada com este animal, bastante enraizada na cultura hebraica e, posteriormente, nas descrições cristãs do deus do Mal.

Na Antiguidade, eram realizados rituais de purificação, nos quais, os participantes eram um homem e uma mulher que, escolhidos de entre o povo, passavam a corporizar os seus pecados. A tradição exigia que o Sumo-sacerdote recebesse dois bodes oferecidos por estas personalidades (normalmente, eram pessoas conceituadas entre o povo pelas suas posses financeiras e pelo lugar hierárquico que ocupavam na sociedade). De acordo com o ritual, um bode era imolado e o outro recuperava a liberdade atribuída pelo sorteio. Por sua vez, o bode que não era sacrificado a Javé acarretava consigo todos os males da comunidade e, assim, era abandonado no deserto, terra do demónio Azazel, ou seja, do Diabo. Por outras palavras, eram os bodes expiatórios cuja morte sacrificial simbolizava a expurgação e expiação de todos os males e pecados da comunidade a que pertenciam.

Por parte da assembleia dos filhos de Israel receberá dois bodes para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. Aarão oferecerá o novilho em sacrifício pelo seu próprio pecado e fará o rito da purificação por si mesmo e pela casa. Tomará seguidamente os dois bodes e colocá-los-á diante do SENHOR, à entrada da tenda da reunião. Aarão tirará à sorte os dois bodes: um para o SENHOR e outro para Azazel. Aarão deverá oferecer ao SENHOR o bode que a sorte designou para tal, apresentando-o em sacrifício pelo pecado; e o bode, que a sorte designou para Azazel, deverá ser apresentado vivo diante do SENHOR, a

fim de fazer sobre ele o rito da purificação a ser enviado a Azazel, no deserto (Levítico 16,5-10).

O ritual de enviar o bode a Azazel apresenta uma característica arcaica: representa unicamente a parte demoníaca do povo, em que existe a excomunhão dos seus pecados ou males como se se tratasse de uma transferência desses males para o local de castigo, ou seja, o deserto – terra árida e infértil. Por sua vez, o bode sacrificado a Javé representa o pecado do povo que, através da aspersão do sangue do bode, é erradicado num ritual de purificação. Portanto, o bode expiatório, na medida em que carrega as faltas de outrem, sofre a prova de ser banido, sem que seja feito qualquer apelo à Justiça, sem que tenha sido legitimamente condenado. Esta tradição é conhecida um pouco por todo o mundo. Por conseguinte, representa a tendência profunda do homem para projectar a sua própria culpabilidade sobre outrem, satisfazendo assim a sua consciência, transferindo o castigo ou consequências das suas acções para outra vítima, que não ele próprio (Chevalier e Gheerbrant, 1982: 124).

Camós – A divindade principal do povo amonita, de grande prestígio entre os hebreus “Ai de ti Moab! Estás perdido, povo de Camós! Deu seus filhos sobreviventes e suas filhas aprisionadas a Seon, rei dos amorreus.” (Números 21,29).

Trata-se de uma divindade que representa o fogo, tanto que o próprio Rei Salomão lhe edificou um altar (1 Reis 11,7). Porém, como as demais deidades estrangeiras ao povo hebreu, quando se trata de cultos, sacrifícios e idolatrias, estas recebem conotações de demónios ou de espíritos malignos.

Demónio ou Demo – No pensamento grego, os demónios eram equiparados a seres divinos ou semelhantes aos deuses, por deterem de igual modo poderes sobrenaturais, embora numa hierarquia divina fossem sempre inferiores aos primeiros. A ideia de demónio era primeiramente identificada com a manifestação da vontade divina e, conseqüentemente, com o destino do Homem. Posteriormente, o termo passou a designar deuses de menor estirpe, assim como espíritos maus.

De acordo com outras interpretações, também de origem grega, os demónios eram almas dos defuntos, génios tutelares ou temíveis que serviam como intermediários entre os deuses imortais e os humanos, cuja vida é efémera. Cada homem detinha,

assim, um “conselheiro secreto”, um génio que desempenhava este papel, embora este agisse mais por intuições espontâneas do que propriamente através do raciocínio.

O demónio simboliza, portanto, uma iluminação superior, permitindo, com as suas forças metafísicas ou sobrenaturais, ver as coisas do mundo de um modo mais prolífero e assertivo, ou seja, de uma forma que, por vezes, era irredutível aos argumentos de qualquer homem por mais sábio que esse mesmo fosse. Permitia e ordenava, algumas vezes, a violação das regras da razão em prol de uma luz transcendente que não só retrata a ordem do conhecimento como, também, a ordem do destino.

Para muitos povos primitivos, os demónios eram seres distintos e inumeráveis, ao contrário da ideia de demónio interior, a qual remete para um homem com uma consciência superior ou moral. Estes seres espirituais para os povos primitivos assumiam o papel semelhante ao do ser que apelidamos de “anjo da guarda”. Para certas comunidades antigas (por exemplo, na região da actual Indonésia), o universo é povoado por seres visíveis e invisíveis, é abundante em espíritos de animais e humanos, concebidos como demónios que ocupam as sete profundezas do mundo subterrâneo, ou como deuses e ninfas que habitam os sete céus, interligados entre si e, subsequentemente, em camadas, até chegar ao mundo dos humanos, numa unicidade movente e polimórfica. Ou seja, o universo é estruturado em camadas de forma a explicar primeiro o macrocosmos até chegar ao microcosmos representado pelo habitat dos homens. Tenhamos como exemplo os ritos fúnebres que reinterpretem toda esta conjuntura espiritual:

A tribo indonésia Toradja celebrava os seus defuntos e encomendava-os ao divino em duas ocasiões distintas: uma primeira ocasião, em que o indivíduo recém-falecido era depositado numa espécie de abrigo rochoso ou em madeira e colmo, localizado fora da sua aldeia de origem, e um segundo momento, no qual a ossada do defunto era levantada e lavada, sendo de imediato enterrada numa cova junto da sua aldeia natal. Com efeito, o rito funerário toradja seria marcado, desde cedo, por uma imensa e intensa lamentação pela morte do indivíduo, registando-se o costume de guardar porções de cabelo e unhas do defunto, entendido como meio de conservação e consagração da matéria espiritual desse mesmo defunto junto dos vivos. Aparentemente, esta dupla celebração da morte teria como objectivo preparar a alma, ou *angga*, do falecido, para a sua viagem ao submundo (*Tarate*), local do seu repouso

eterno, sendo que, no caso do falecimento de um feiticeiro da comunidade, registrar-se-iam variações nos ritos fúnebres, pois acreditava-se que a alma de um feiticeiro habitaria uma montanha sagrada, a *Mangku mpe' anta-anta*, local superior reservado aos bem-aventurados. Ora, a influência social e política de determinadas figuras da comunidade toradja fazia-se sentir, inclusive, após o seu falecimento, pois era destacado um escravo encarregado de permanecer junto do defunto, mantendo uma tocha acesa durante a noite e afastando os parasitas e drenando os fluidos resultantes da decomposição do corpo durante o dia, além de estar encarregado de afastar o perigo que se acreditava advir de certas bruxas demoníacas devoradoras de cadáveres (Eliade, 1980:359-367).

Na demonologia, segundo Pseudo-Dionísio, o Areopagita, os demónios são anjos que traíram a sua própria natureza, não consistindo, no entanto, necessariamente em sequazes do mal, por natureza ou origem. Se estes fossem naturalmente maléficos, defende o autor dos textos *Corpus Areopagiticum*, não precederiam do Bem nem pertenceriam à categoria dos seres celestes. De acordo com esta corrente de pensamento, os demónios são maus, não por origem, mas pelas suas acções e naquilo que supostamente não lhes deveria competir; revelando-se como inimigos da terra e antagonistas do ser. (Pseu., *Corp. Areo.*, 118-119).

The Greek *demon* meant a guardian spirit or source of inspiration, and is sometimes used in this sense in English (spelled *daemon*), as in Shakespeare: “O Anthony! Thy daemon, that thy spirit which keeps thee, is noble, courageous high unmatchable”. But the Greek Septuagint used demon for the Hebrew words meaning vengeful idols (*schedim*) and hairy satyrs (*seîrim*) and also for the “destroyer” in the late story of Tobit, which killed the seven husbands of Sara before being overcome by the angel Raphael (Tobit 6,14; 8,3). The Vulgate latinized the Greek into *demon* or *demonium*. The English Authorized Version (1613) translated both by “devil”, but Wycliffe sometimes also used the old Anglo-Saxon word *fiend*, meaning enemy. The Revised Version (1881) substituted “demon” in Deuteronomy and the Psalms, but retained “devil” in the New Testament.

Thus originally distinct species of spirits were unified by interchangeable translations devil, demon, fiend. All these terms devolved on Satan, who absorbed into himself all biblical references to any enemy of God, from the serpent of

Genesis (3), the ruler of a rival kingdom of evil (Enoch), to “the prince of the power of the air” (Ehp. 2,2), (Robbins, 1984:131).

Dragão – O dragão aparece-nos principalmente como um guardião severo ou como símbolo das forças do Mal. Como guardião, esconde e vigia tesouros incomensuráveis, como nos mitos do Ocidente, em que zela pelo Tosão de Ouro, pelo Jardim das Hespérides e pelo tesouro da imortalidade referido na lenda germânica de Siegfried, bem como nos mitos do Oriente, como acontece na China, onde, segundo o conto de Tang, é o guardião da pérola branca (Chevalier e Gheerbrant, 1982:272).

Igualmente na mitologia suméria, a busca da imortalidade encontra-se fortemente patente num mito em que o rei e herói Gilgamés, governante da cidade mítica de Uruk, se propõe buscar esse dom a partir do penoso testemunho da morte do seu companheiro e amigo Enkidu. O seu companheiro foi vítima da fúria divina ao desrespeitar e afrontar os deuses através da aniquilação de um touro sagrado enviado para fazer frente a Gilgamés, após este rejeitar as propostas de amor da deusa Ishtar. De facto, entristecido, confuso e em choque, não se encontrando familiarizado com a morte, enquanto inevitabilidade para os homens mortais, Gilgamés empreende uma longa e atribulada viagem em busca de uma determinada “planta da imortalidade”, num ímpeto que se revela frutuoso. Esta viagem, todavia, termina com o regresso fracassado do rei herói à sua cidade, vítima uma vez mais do poder e capricho dos deuses que, em castigo pela audácia demonstrada por esta figura mítica, lhe enviam uma serpente sagrada, retratada como um dragão. Esta serpente arrebatada e destrói a planta que Gilgamés transportava consigo no seu regresso a Uruk, na summa tentativa de ressuscitar o seu companheiro Enkidu (Eliade, 1980:337-346).

De facto, o dragão, como símbolo demoníaco na cultura ocidental cristã, identifica-se com a serpente. Em termos etimológicos a palavra *drakon* em grego e a palavra latina *draco* significam simultaneamente serpente e dragão. Nas mitologias, estes animais apresentam muitas características em comum e, no cristianismo, tanto um como outro parecem ser a mesma criatura, nomeadamente pela sua similaridade com o monstro bíblico Leviatan, “Naquele dia, Senhor ferirá com a sua espada grande, tem parada e forte, o monstro Leviatan, serpente fugidia, e matará esse dragão do mar” (Is 27,1).

As cabeças de dragões quebradas e as serpentes destruídas constituem as vitórias de Cristo sobre o Mal. Do mesmo modo, na arte, são conhecidas as imagens de São

Jorge e de São Miguel calcando, com seus pés, figuras de dragões, simbolizando o triunfo do Bem sobre as forças infernais. Sob as mais diversas formas, estas imagens aparecem nas mais variadas culturas, em todas as religiões e até mesmo no materialismo dialéctico da luta entre classes sociais.

Contudo, o simbolismo do dragão revela-se, em certa medida, ambivalente, uma vez que esta figura não se destina apenas a classificar aspectos negativos da existência humana. Nas imagens de duplas de dragões frente a frente usualmente representadas no Extremo Oriente, estes visam materializar a neutralização das tendências adversas do enxofre e do mercúrio alquímicos, ao passo que a natureza latente, não desenvolvida, ou seja, o *uroboro*, é representada pelo dragão que morde a cauda. O dragão comporta em si, no fundo, os mais diversos aspectos e sentidos para os povos, enquanto animal polivalente e multicapacitado, prevalecendo nos ambientes aquático, celeste, terrestre, pluvial e subterrâneo, com todas as significações simbólicas associadas.

Na realidade, não se trata de aspectos diferentes de um símbolo único, que é o do princípio activo e demiúrgico: poder divino, élan espiritual (...) símbolo celeste, em qualquer dos casos, poder de vida e de manifestação, ele cospe as águas primordiais do Ovo do mundo, o faz dele uma imagem do **Verbo criador** (Grousset *apud* Chevalier e Gheerbrant, 1982:273).

O dragão, segundo a doutrina hindu, identifica-se com o Princípio, com *Agni* ou *Prajapâti*. O ‘matador do dragão’ - assim denominado pelos *Gâthas* - é o sacrificador que aclama o poder divino e se identifica com ele. Também o dragão produz o *soma* (bebida da imortalidade), sendo inclusive o *soma* da oblação sacrificial aos deuses. Enquanto potência celeste, tido como criador, torna-se, subsequentemente, símbolo do poder imperial, simbolismo que não percorreu apenas a China, mas igualmente a cultura celta, entre outras. Em todo o caso, o mesmo se pode constatar nas Escrituras Sagradas, em que o dragão é associado ao raio, pois cospe fogo, e à fertilidade, uma vez que traz a chuva fecundante da terra. É símbolo da germinação, no âmbito de um simbolismo aquático, dado que faz brotar as nascentes. Por conseguinte, representa o trovão, força da vida, da renovação cíclica – conhecida por *yang*. Na mitologia chinesa, o dragão é *yin*, quando se identifica com a actividade celeste, e *yang*, quando soberano das regiões aquáticas. Astronomicamente, a cabeça e a cauda do mesmo são reconhecidas como os nós da Lua, os pontos onde se dão os eclipses (Chevalier e Gheerbrant, 1982:273).

(...) Dragon was worshiped by the Canaanites under the name of Dagon, and Dagon is compounded of Dag, *the fish* (...) Dragon or Dagon, then signifies Dag, the fish, and On or One, the sun – that is the sun in the constellation of the fish (Graves, 1924, 2011:47).

O dragão dos Hebreus é, essencialmente, a representação da dimensionalidade do Diabo. Podemos ligar ao simbolismo do dragão a imagem da baleia a vomitar Jonas, uma vez que se trata de um monstro que engole e cospe sua presa depois de a ter transfigurado. Esta imagem, de origem mítica solar, representa o herói a ser engolido pelo dragão, vencendo uma viagem aos infernos e regressando do submundo aquático em conquista da eterna juventude. Segundo a análise de Carl Gustav Jung, este mito expressa simbolicamente o tema do fenómeno mental dos sonhos, em que o herói, ao mergulhar nas trevas, representa uma espécie de morte ou apatia, da qual se subleva, num arquetípico do triunfo do Eu sobre as tendências regressivas, em que a metáfora utilizada para representar estes mecanismos é o “herói que regressa do mar”. Porém, segundo seu ponto de vista, para uma grande parte das pessoas, o lado tenebroso ou obscuro da personalidade permanece no inconsciente colectivo. Portanto, a pessoa terá que conciliar as suas potências destrutivas para alcançar o triunfo “sobre o dragão”, ou melhor dizendo, sobre o inconsciente (Jung, 2000:120).

Por outro lado, os dragões representam igualmente o exército de Lúcifer, encontrando-se para o Mal como os anjos estão para Deus. Reconhecidos pela sua astúcia, mentira, vitupério e egoísmo, são as tropas blindadas, por assim dizer, do Maligno. Por sua vez, a sua ambivalência revela-se tão significativa que inclusive o substantivo “dragão” pode ser mencionado como apelativo do Diabo. “Dragon is another title for the great Attorney General of lower kingdom, and is found to be synonymous with Baal and Bel” (Graves, 1924, 2011: 47).

Dagon –Dagon era um deus filisteu. O ídolo deste deus estava exposto num templo confinado à sua adoração na cidade de Asdod. Os Filisteus tinham, tal como os restantes povos do Médio Oriente, o hábito de acumular nos templos dedicados às divindades os espólios de guerra e foi o que fizeram com a Arca de Deus dos Israelitas. Porém, foi-lhes destruído o ídolo de Dagon enquanto a arca se mantinha no templo. Por

esta razão, e temendo futuras represálias contra si, os Filisteus decidiram devolver a Arca de Deus a Israel (1 Sm 5,2 –8).

***Diabolos* ou Diabo** – Termo grego utilizado para definir a figura do Mal que aparece na literatura apócrifa judaica, no período intertestamentário. Usado pelos escritores cristãos, trata-se de um termo para definir o “Grande Adversário de Deus e da Justiça”, sendo a tradução da palavra hebraica *sātān*, ou seja, Satanás (no *Livro de Job* 1 e 2; 1 *Crônicas* 21,1), aparecendo igualmente inúmeras vezes mencionado por este nome no Novo Testamento (por exemplo, em *Mateus* 4,1). No antigo grego, o uso da palavra *diabolos*, considerada um adjetivo, servia para denominar algo ou alguém “insultuoso”, “difamatório” ou “caluniador”.

Deste modo, a palavra “Diabo”, em língua portuguesa, deriva do grego *diabolos* que originalmente significa “acusador” ou “caluniador”.

Ao traduzir o Antigo Testamento para Grego, os judeus egípcios, no século III a.C., utilizaram a palavra *diabolos* para traduzir o termo hebraico *sātān*, com o intuito de designar uma entidade angélica cuja função era testar a fidelidade dos homens a Deus. Essa entidade não era inicialmente um ser mau, mas tornou-se gradualmente num ser espiritual associado às forças malignas, em grande parte pelas funções que desempenhava pois, este subalterno de Javé infligia sofrimento e malvadez entre os homens, caluniava e acusava a humanidade, criada por Deus. Foi dado a *Satan* poder para infligir malvadez a Job - o fiel servidor humano de Deus na Bíblia Hebraica - (ver Job 1,6-12 compare com 1 *Crônicas* 21,1). Quando a versão grega do Antigo Testamento – Septuaginta - foi traduzida para Latim, o termo *diabolos* passou a denominar-se Diabo e Satanás como vemos nos textos da Vulgata.

Contudo, no NT, a palavra grega *diabolos* detém uma conotação diferente, isto é, um significado distinto, em que a mesma figura não é apenas um adversário do homem, como se depreende do *Livro de Job* mas sim o adversário de Deus, termo empregue por Cristo no momento em que era tentado no monte pelo Diabo, o qual lhe mostraria e atentaria com a posse de todos os reinos do mundo, suas riquezas e glórias, como descreve São Mateus (4,1, 5, 6,8,11).

Por conseguinte, as duas concepções foram fundidas, fazendo com que muitas pessoas erroneamente acreditassem na existência de um Deus Supremo do Mal na cultura hebraica, antes do cativeiro babilônico, segundo amplamente estabelecido na

Cristandade, quando, na verdade, a ideia de um inimigo de Deus, um demónio oposto à Sua grandeza, tão-somente surge mais tarde, sob influência dos mitos cosmogónicos persas (Robbins, 1984:130-131).

Aliás, segundo a etimologia, o termo hebraico *sātān* é vertido para o grego como *diabolos* e, depois, para latim como *diabolus* e *satan* que dão origem, respectivamente, às palavras Diabo e Satanás.

De facto, na Bíblia assiste-se gradualmente a uma evolução da figura que representa o Mal. O deus subalterno de Javé (Deus Todo-Poderoso do Antigo Testamento) apelidado de *Satan*, ao longo da História de Israel, nomeadamente através do contributo dos Evangelhos, vai-se tornando na figura antropomórfica do Mal na religião cristã, denominada posteriormente de Diabo e de Satanás. No Antigo Testamento, *Satan* surge como intermediário de Deus, que vem pôr à prova a fé dos homens, ao passo que, o Diabo, o Satanás no Novo Testamento é avidamente reencarnação do Mal, surge para designar o oponente de Deus e de Cristo.

Na Antiguidade Clássica, já existia este termo *diabolos*. Por exemplo, o dramaturgo grego Aristófanes refere-se ao Diabo como “o maior escravo caluniador”, enquanto Plutarco reconhece-o como o “conspirador” ou “adulador”. Já Sócrates refere que o motivo patente na condenação do Diabo se deve às calúnias que profere sobre Deus.

Ao longo do tempo, a figura do Diabo foi sendo reinterpretada pelos estudiosos e Padres da Igreja como o maior caluniador de todos. Nas Epístolas Pastorais, este é equiparado às mulheres nas suas conversas sobre a vida alheia e subsequente maledicência, em nada de louvar.

The Biblical idea that God and the righteous angels confronted the opposition of a great spiritual enemy, the Devil backed by the army of the demons, had a long history and development in the ancient world. Very old stories of conflict among the gods are found in each of the cultures which influenced the Biblical tradition, and these stories (known among scholars as the Combat Myth), coupled with dualism encountered during and after the Exile, contributed to the concept of the Devil (Toorn *et al.* 1999:244).

Mais há a ser dito no que respeita o tema da origem do Diabo e dos anjos caídos encontrado na literatura pós-exílio, de que serve de exemplo a narrativa, muito antiga e

popular, na cultura hebraica, segundo a qual os “filhos de Deus” (anjos) desceram à terra e tiveram relações com as mulheres humanas, dando assim origem a uma raça de gigantes provenientes destas copulações. Estes, por seu turno, morreriam, segundo os escritos apócrifos, afogados no dilúvio sagrado redentor e regenerador da terra, igualmente citado como “enchente” (1 Enoque 6-16; Gn 6,1-4; Judas 6; 2 Pedro 2,4), sendo que as almas desencarnadas dos corpos se tornariam em demónios. O líder desse bando de anjos caídos era Azazel, mensageiro de Satanás em 1 Enoque 54,6, identificado com o Diabo em Jubileus 10:1-11 e com a serpente do Jardim do Éden que enganou Adão e Eva em Apoc. Abr.23. É ainda apelidado de Belzebu – príncipe dos demónios –, reconhecido como a patente mais alta de todos os outros anjos do céu (T. Sol. 6,1-2).

Existem duas outras histórias que relacionam o Diabo com Adão: numa destas, Adão é visto como tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, mas a inveja do Diabo leva-o a contribuir para o aparecimento da morte e do sofrimento no mundo (Sabedoria 2,24). Nesta história, quando Deus cria Adão, na terra, os anjos são ordenados a reverenciá-lo enquanto ser feito à imagem de Deus, mas o anjo que se irá tornar no Diabo recusa tal reverência, alegando que, além de ser uma criatura mais velha do que Adão, é naturalmente superior ao mesmo. Deste modo, este anjo é seguido por outros que apoiam sua causa e rebelam-se contra Deus (Tertuliano, *De Patientia* 5; Alcorão, shura 9-10:26-35).

A segunda história é inspirada nos oráculos contra o rei da Babilónia (Isaías 14,4-20) e o Rei de Tiro (Ezequiel 28,11-19), segundo os quais, no segundo dia da criação, um dos arcanjos, o maior deles todos, orgulhoso de si mesmo e dos seus feitos, procura que o adorem tal como a Deus (2 Enoque 29,4-5; 1 João 3,8). A tradução para latim do nome desse arcanjo, no Livro de Isaías 14,12, é “Lúcifer”. Mais tarde, os judeus, em seus textos apócrifos intertestamentários, irão atribuir uma variedade de nomes e actividades ao Diabo (Toorn *et al.* 1999: 245-246).

Íncubos – De acordo com diversos Padres da Igreja, são anjos caídos pela luxúria, pois vieram à terra para simplesmente se satisfazerem com relações sexuais com as mulheres. Essencialmente, os incubos são designados de demónios lascivos, ou duendes, que buscam prazer entre as mulheres humanas. O demónio que corresponde ao incubo ilude as mulheres, fazendo-se passar por um homem atraente para estas terem

relações com ele. Por sua vez, denomina-se de súcubo o espírito que possui a aparência de uma mulher atraente. Quando associados a uma bruxa ou feiticeiro, tanto os súcubos como os incubos são conhecidos como *magistellus*, isto é, familiares. Na medida em que se trata de um pesadelo, embora de cariz sexual, o termo “íncubo” é, muitas vezes, substituído pela expressão ‘demónio pesadelo’, visto que a palavra que define pesadelo em latim é *incubo* (Robbins, 1959:254).

Embora, por si só, a luxúria fosse um tema de discussão emergente na Idade Média, com a preocupação pela manifestação destes demónios no domínio corporal, o debate foi subindo de tom à medida que os tempos passavam, trazendo para o cristianismo questões acerca da sexualidade com fundamento em saberes hebraicos e na mitologia clássica.

O desenvolvimento desta teoria acerca dos incubos e dos súcubos, e seus efeitos diabólicos, foi sendo adiada devido à hesitação de Santo Agostinho que, quer através de testemunhos que lhe foram facultados, quer por relatórios ou por palavras de pessoas cuja honestidade na época era indubitável, institui que esses mesmos demónios e suas tentações carnis seriam muitas vezes impossíveis de negar e escapar. Contudo, Santo Agostinho acreditava que estes demónios agiam e desejavam carnalmente os humanos (Santo Agostinho *apud* Robbins, 1959: 254).

Leviatan – *Lotan* nos poemas de Ugarit, este nome representa um lendário monstro marinho e símbolo dos poderes que oprimem Israel (Jb 3,8; 40, 25-41, 26 nota). Como tal, é uma figura oposta à acção de Deus e, por conseguinte, é também sentido como uma força ameaçadora para os humanos. Trata-se de um monstro mitológico do mar, com sete cabeças (caos primitivo). Na literatura de Canã e na Bíblia, assume diversas formas: serpente tortuosa e fugidia (Jb 26,12-13), dragão do mar (Is 27,1), crocodilo (Jb 40,25-41, 26), ou inimigo de Israel (Ez 32,2-8). Em Ap 12,3 aparece como Dragão, simbolizando todos os inimigos dos cristãos (ver Ap 74,14; Jb 3:8; 40,25-26; Is 27,1 nota), (Ramos, *Jb*, in BSC, nota 8, p. 798; *Sl*, nota 25-26, p. 946; Neves, 1 *Is*, nota 27, p.1197).

Leviathan. A large sea animal. In the Hebrew scriptures, the leviathan frequently represents the forces of chaos which are opposed to God. In Job 40,15-24, Leviathan is associated with Behemoth, and in 2 Esdras 6,49-52, both of them are said to have existed from the fifth day of creation. In *Aggadah*, they will be

served at the messianic banquet, in a tent made from Leviathan's skin (Bowker, 1997: 575).

Lúcifer – Em latim, este termo significa “portador de Luz”, sendo um dos nomes de Satanás (entendido como o oponente de Deus) na Vulgata. Isaías compara a queda de um tirano à do astro da manhã, caído dos céus quando chega o entardecer: “Como caíste dos céus, ó astro brilhante, Filho da Aurora? Como foste abatido por terra, ó dominador das nações?” (Is 14,12). Na Idade Média, Lúcifer é identificado como o Anjo da Luz que caiu por caluniar Deus (Lemaître *et al.* 1999:170).

Outrora, as estrelas eram consideradas anjos ou, por vezes, a morada dos mesmos. Para os povos antigos, as estrelas eram assim seres espirituais, logo detendo a denominação de “anjos”. Lúcifer era reconhecido por “estrela de luz”. Tal como Cristo, era considerado ‘fonte de luz’. No entanto, enquanto o segundo era designado como a “luz que guiava os gentis” (Lucas 2,32), Lúcifer era um anjo de luz que caíra dos céus pela sua soberba (1ª Isaías 14,20). Contudo, não deixa de ser interessante verificar as coincidências com as exegeses bíblicas da teologia cristã, pelo que ambos são tidos como filhos de Deus, emanando luz e apresentando-se ainda como estrelas.

Isaiah dubs his Royal Majesty as “Lucifer, Son of the morning” (Isaiah 14,12), or as some translators have it, and ours so explain it in the margin – Day Star. Then Lucifer was “Son of the Day Star” (...) there is just the difference between Lucifer and Jesus that there is between the Morning Star, and the Day Star (...) They were one and same Star. And this identity in the name of Christ and Lucifer, as well as the reasonableness of designating each a *star*, is rendered more apparent when we recollect that both were considered the source of light. Christ was “a Light to Lighten the Gentiles” (Luke 2,32). And Lucifer, or Satan, was by transformation “an Angel of Light” or as it is rendered, “a Star of Light” – the stars anciently being considered angels, or the homes of angels, and were sometimes addressed as angels (Graves, 1924, 2011:49-50).

Mafarrico – De etimologia obscura, trata-se de um vocábulo de origem árabe (Machado, 1959, vol.II, p. 1391). Posteriormente, após o século XVII, passou a designar-se de Diabo ou de uma criança traquina (Torrinha, 2002:914). De acordo com a imagética apresentada pelo folclore, um mafarrico é uma espécie de pequeno demónio

com pequenas anomalias físicas e traços animais, um ser endiabrado, associado muitas vezes, nos contos populares, a um pequeno Diabo tolo.

Maligno ou o Mal – Maligno, ou o Mal, constituem-se como outras formas de designar Satanás. Estas designações aparecem comumente na literatura, sendo termos muito utilizados na contemporaneidade, quer para definir situações ou acontecimentos de ocorrência generalizada, quer igualmente para nomear a figura antropomórfica do Mal do ponto de vista cristão. Nas Escrituras Sagradas, vemos o título Maligno como designação referente a Satanás. “E bem sabemos que somos de Deus, ao passo que o mundo inteiro está sob o poder do Maligno.” (1ª Carta de João 5,19).

Mammon – Muitos demonologistas elaboraram uma hierarquia de demónios que reuniam em si o poder de provocar nos humanos a tentação e a infracção, de modo a cometerem algum dos sete pecados mortais. Um desses demonologistas era Binsfeld que, no ano de 1589, enumerou uma lista com os sete pecados e respectivos demónios ou diabos que os representavam, como vimos anteriormente na segunda nota indicada na página vinte e quatro do presente glossário. Deste modo, Mammon surge como demónio da avareza (Robbins, 1959:127). Por sua vez, este demónio também era reconhecido como uma das facetas que o próprio Diabo assumia perante os humanos, no momento da sua condenação pelos males praticados em vida.

Mastema – Nome dado ao Diabo no livro judaico de *Jubileus*. Mastema é retratado como o chefe dos espíritos maus e inimigo da justiça. De acordo com o *Livro de Jubileus* foi Mastema quem pôs à prova Abraão e não Deus. Mastema fazendo-se passar por Deus tentou Abraão, conduziu o profeta para as terras do Egito com o objectivo de o fazer matar seu primogénito como prova de lealdade a Deus, embora tal não tenha acontecido devido à intervenção do Senhor. No *Livro de Enoque*, o termo “mastema” significa “inimizade” (1 Enoque 40, 7), sendo que no *Livro de Jubileus*, Lúcifer é nomeado como “O príncipe Mastema”, ou seja, “O príncipe da inimizade” (Jubileus, 11, 4-6), assim como a palavra “Mastema” é utilizada neste livro como nome próprio, isto é, nomeia uma identidade do Diabo (Bowker, 1997: 626).

Moloc – Refere-se, sobretudo na cultura hebraica, a uma divindade cananea cujo nome significava “Rei” nas línguas semíticas do Meio Oriente e da Ásia Menor. O seu culto tinha por base o sacrifício de crianças e jovens que eram queimados vivos em

cerimônias de forte aparato sacerdotal, consistindo, pois, esse culto numa concessão cíclica de oferenda aos deuses; uma forma de culto durante largo tempo seguida pelo povo judeu, que acaba por ser veementemente condenada e suprimida pelo profeta Moisés, portador e anunciador da vontade e Verbo de Javé (Lv 20, 2-6).

Aproxima-se este culto cruel do mito do Minotauro, que devorava periodicamente a sua ração de jovens; do mito de Cronos, que devorava os seus próprios filhos; dos sacrificados aos deuses incas. Certamente que se deve ver em Moloc a velha imagem do tirano, ciumento, vingativo, impiedoso, que exige dos seus súbitos a obediência até ao sangue e confisca todos os seus bens, até mesmo os filhos, destinados à morte na guerra ou no sacrifício. As piores ameaças do rei todo-poderoso obtêm esta submissão absoluta dos súbitos sem defesa.

Nos tempos modernos, Moloc tornou-se o símbolo do Estado tirânico e devorador (Chevalier e Gheerbrant, 1982:455).

Nergal – Deus assírio escatologicamente conotado com o Diabo e o Inferno do cristianismo a partir de diversas correlações e assimilações eminentes nas crenças hebraicas (2 Reis 17,30).

Nesroc ou Nisseroc - Citado em 2 Reis 19,37, trata-se de uma divindade assíria cujo significado é desconhecido.

Nicaz - Divindade de Ava, uma das regiões conquistadas pelos Assírios, cuja população foi instalada na Samaria. Contudo, não existem referências históricas sobre Ava e, conseqüentemente, sobre este seu deus, também conhecido como *Nichas*. Alguns estudiosos vêem aquele povo como “árabes remotos”, enquanto outros acreditam tratar-se dos bíblicos Heveus (Gn 10,15-17). Além de mencionados ainda em Josué 11,3 e Juízes 3,3, a sua mais clarificada citação ocorre no capítulo 34 de Génesis, em que um heveu ultraja Dina, filha de Jacob. De qualquer forma, em Samaria, o deus *Nichas* é cultuado pelos Heveus (2 Reis 17,31) e Samaritanos, sendo posteriormente considerado um demónio pelo povo hebreu.

Príncipe das Trevas – O príncipe simboliza a promessa de um poder supremo, ou até mesmo a primazia entre os seus pares, seja qual for o tipo de domínio em

questão. A esta figura cabe melhor o papel das grandes acções do que propriamente a manutenção da ordem. Desta forma, no seu lado mais obscuro, o Príncipe das Trevas é a representação de Lúcifer, em que este, portador de luz, não espalha senão a sombra, as trevas, entenda-se, do sofrimento, da dor e da morte (Chevalier e Gheerbrant, 1982:544). Trata-se de uma figura que representa a corrupção no seu melhor (ao seu mais alto nível). Assim, designa-se como principado do Mal. Por todas estas razões, este príncipe é o extremo da falta de Bem - por assim dizer, uma inversão do símbolo atribuído aos príncipes do mundo dos homens em seus grandes feitos e conquistas beatíficas.

Príncipe deste Mundo – A forma como o Apóstolo João, no seu Evangelho, denomina Satanás: “Já não falarei muito convosco, pois está a chegar o príncipe deste mundo; ele nada pode contra mim, mas o mundo tem de saber que Eu amo o Pai e actuo como o Pai me mandou (...)” (Jo 14,30-31)

Ronwe – É conhecido por demónio do conhecimento na cultura popular. Embora as descrições nos contos populares sejam de tradição monástica, este pequeno diabo transmite o conhecimento, nomeadamente, das línguas do mundo (Collin de Plancy *apud* Robbins, 1959:334).

Satan ou **Satanás** (este último denominação em língua portuguesa) – Termo que, na etimologia hebraica, significa “adversário”, “inimigo”, “caluniador” ou “opositor”. *Satan* consiste na parte de uma raiz de base nominal à qual foi acrescentado o sufixo “an”. Na generalidade, a adição deste sufixo, na língua hebraica, resulta de uma de duas razões possíveis, embora nenhuma delas se verifique no caso específico da palavra em causa. Em primeiro lugar, quando o sufixo “an” é anexado a uma base nominal, dá normalmente origem a um substantivo abstracto, adjectivo ou diminutivo, embora, nesta situação, o substantivo *sātān* não faça parte de nenhuma destas categorias; em segundo lugar, em Hebraico, o sufixo *-an* é realizado em *-on*, o que não quer dizer que não haja, nesta língua, certas excepções, embora, em condições normais, para se explicar uma retenção atípica do sufixo “an”, nenhuma destas se aplica ao substantivo *sātān*. Deste modo, “Satanás” é um substantivo que deve ser visto, na

cultura e língua hebraica, como resultado da interacção entre a especulação etimológica popular e as tradições que se foram desenvolvendo em torno desta figura.

Não obstante, podemos concluir que o significado do substantivo *sātān* deve ser determinado apenas pelos passos que caracterizam esta personagem na Bíblia Hebraica, na qual, por sua vez, esse aparece em nove contextos diferentes. Por um lado, surge cinco vezes em interacção com os humanos, por outro, quatro vezes como uma deidade subalterna, promotor da corte celestial e do poder divino. No que se refere à sua interacção com os seres humanos, assume-se, não como nome próprio, mas como um substantivo comum, “acusador”, quando usado num contexto judicial, assim como é reconhecido como “adversário” da humanidade, aquando do seu uso num contexto político e de estratégia militar. No contexto de figuração e representação no reino celestial, a figura de *Satan* já é tida como nome próprio, ou seja, como uma deidade com identidade. Portanto, *Hassātān* - o *Satan*, como definiam os antigos Hebreus, é fundamentalmente uma divindade mensageira, expressão das más inclinações do Deus Supremo (Javé), cujo ofício consistia em colocar à prova a humanidade e respectiva expressão da sua fé.

As can be readily seen, the heavenly being who acts as a *sātān* in Numbers 22 has very little in common with later conceptualization of Satan. He is Yahweh’s messenger, not is archenemy, and he acts in accordance with Yahweh’s will rather than opposing it. Indeed, Yahweh’s messenger here, as elsewhere in the Hebrew Bible, is basically an hypostatization of the deity. Hence, as Kluger (1967:75) has remarked, the ‘real’ *sātān*/adversary in Numbers 22 is none other than Yahweh himself.

The opening chapter of the book of Job describes a gathering of the – “sons of God”, i.e a meeting of the divine – council. Present at this gathering is a being called *hassātān*: this is the common noun *sātān* preceded by the definite article. The definite article makes it virtually certain that *sātān* is not a proper name (contra B. Waltke & M. O’ Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake 1990] 249). Most scholars translate *hassātān* as ‘the Accuser’, which they understand to be a title that describes a specific role or office (Toorn *et al.* 1999: 727-728).

Samael – Nome de Satanás utilizado no judaísmo que aparece primeiramente no livro etíope de Enoque. Na ascensão de Isaías, Samael é retratado em vez de Belial,

nome igualmente conhecido nesta época. Por sua vez, em certas obras gnósticas, Samael é caracterizado como um “deus cego”. Nos manuscritos de Talmude, Jonathan ben Uzziel, nas suas traduções do Pentateuco denominadas em inglês de *Targum Jonathan*, identifica Samael, em Génesis 3,6, como o ‘anjo da morte’. Em Deuteronomio, *Rabbah* é descrito como ímpio, tal como Samael é, por sua vez, designado de “chefe dos demónios”. Novamente citando o *Livro de Enoque* (14,2), Samael é nomeado como o “chefe de todos os tentadores”, aparecendo em investigações posteriores como consorte de Lilite, sendo esta também uma personagem de relevo nos *Livros de Torá* e na literatura cabalística (Bowker, 1997:846).

Mas o nome Samael detém igualmente reminiscências nos mitos gnósticos. Conhecido como a *Hipóstase dos arcontes*, este mito da criação do mundo conta que a sombra do mundo celestial projectada na terra transformara-se em matéria, dela surgindo um ser andrógino e arrogante, apelidado de *Ialdabaoth*. Este blasfemava, dizendo que era o verdadeiro criador do mundo e das coisas, sendo que, ao proferir tais palavras, pecaria contra o Céu, vigorando a respectiva nomeação de Samael - “deus dos cegos” (Funari *et al.* 2008:82).

Semihazaz ou Samyaza – É um anjo caído na tradição apócrifa judaica e cristã, fazendo parte de uma hierarquia celeste. Descrito no *Livro de Enoque* (6,3-5) como um dos anjos caídos, é inúmeras vezes foco da análise dos manuscritos de Enoque onde é identificado com Satanás. Em Grego, é reconhecido como um vigilante que faz parte de um concílio divino. Conhecido como líder do pacto efectuado no monte Armon, também apelidado de Hermon, possui sob o seu domínio duzentas sentinelas, ensinando aos homens todo o tipo de sortilégios.

Serpente – A serpente distingue-se das outras espécies de animais vertebrados por rastejar em vez de andar, sendo caracterizada como uma criatura fria e astuta.

Do ponto de vista cosmogónico, a serpente Ananta encerra, nos seus anéis, a base do eixo do mundo, tal como Níðhöggr, a serpente da mitologia nórdica, se enrola sob as raízes de Yggdrasill, a árvore que funciona também como eixo do mundo. Encontrando-se também associada às divindades Vixnu e Xiva, Ananta simboliza o

desenvolvimento e a reabsorção cíclica. Por sua vez, enquanto guardiã do nadir⁴, é carregadora da esfera terrestre, de modo a garantir estabilidade para construir a casa indiana que, como qualquer casa no âmbito mitológico, se deve manter no centro do mundo.

Nos mitos cósmicos de várias culturas, os animais que carregam objectos míticos ou simbólicos são geralmente substitutos da serpente ou desempenham funções análogas à sua, como acontece, por exemplo, com o elefante ou a tartaruga. Deste modo, percebe-se por que é que, em sânscrito, a palavra “naga” significa, ao mesmo tempo, serpente e elefante. É importante compreender que estes mesmos animais apresentados nas cosmogonias representam o equilíbrio cósmico, ou seja, a sustentabilidade do mundo. Porém, este símbolo cósmico também denota o seu lado obscuro, isto é, a agressividade e a força da manifestação do grande deus das trevas, que, universalmente, é representado como uma serpente.

A serpente pode sustentar o mundo de duas formas diversas: ou carrega-o com o seu corpo ou abraça-o num círculo contínuo que impede a sua desintegração. Por exemplo, temos a serpente da mitologia nórdica Níðhöggr, como vimos anteriormente, que sustenta as raízes de Yggdrasill, a árvore cósmica dos nórdicos. Ou então, a serpente conhecida como dragão de *Uroboros* (serpente que morde a própria cauda, mantendo-se em círculo) que se enrola à volta do mundo. A circunferência desta serpente vem aqui completar o centro para sugerir a própria ideia de Deus, que está no centro de tudo. A *Uroboros* é igualmente um símbolo de manifestação sexual e de reabsorção cíclica, pois fecunda-se a si própria e, pela imagética da cauda enfiada na boca, podemos depreender que é perpétua a transmutação da morte. Como tal, esta serpente é promotora da duração, pois cria o tempo como a vida em si mesma.

Quanto à sua força e fúria, tal como o Leviatã hebraico e a Níðhöggr nórdica, a serpente está associada às catástrofes naturais e é descrita nos *Eddas* como um ser ancestral, uma vez que existe primeiro que os próprios deuses. Por isso, é dito, nestes manuscritos, que, quando bebe, provoca marés e, quando resfolega, cria tempestades.

⁴ Nadir – palavra árabe que significa **oposto**. Esta descreve o ponto do céu no qual se designaria o final da linha vertical que partiria dos pés do observador e, passando pelo centro da terra, se prolongaria até ao infinito. O simbolismo do zénite e do nadir provém directamente destas definições. Enquanto o zénite representa o ponto superior de uma roda ou a cabeça do observador, o nadir representa o fim, o ponto que, na circunferência, retrata a parte final (Chevalier e Gheerbrant, 1982:706).

A serpente representa, assim, os oceanos, a água primordial e a terra profunda, que não formam mais do que a matéria-prima da própria existência universal. É, por excelência, um símbolo telúrico para os povos primitivos. Todas as acepções desta figura nas várias mitologias do mundo não são mais do que, num domínio determinado, o mito da Grande Serpente Original, como elemento essencial à renovação cíclica, pela sua participação no mundo escatológico, tornando possível a existência e sustentabilidade do mesmo. O símbolo da serpente no Neolítico está associado ao mito e representação da Grande Deusa Mãe (Chevalier e Gheerbrant, 1982: 595-597).

Embora a cristandade tenha associado este animal à malvadez, os textos sagrados testemunham, do mesmo modo, os aspectos benévolos da serpente. Assim, no *Livro de Números*, o povo eleito de Deus reencontrou vida através da serpente:

Mas o SENHOR enviou contra o povo serpentes ardentes, que mordiam o povo, e por isso morreu muita gente de Israel. O povo foi ter com Moisés e disse-lhe: «Pecámos ao protestarmos contra o SENHOR e contra ti. Intercede junto do SENHOR para que afaste de nós as serpentes.» E Moisés intercedeu pelo povo.

O SENHOR disse a Moisés: «Faz para ti uma serpente abrasadora e coloca-a num poste. Sucederá que todo aquele que tiver sido mordido, se olhar para ela, ficará vivo.» Moisés fez, pois, uma serpente de bronze e fixou-a sobre um poste. Quando alguém era mordido por uma serpente e olhava para a serpente de bronze, vivia (Nm 21,6-9).

Inclusive, Cristo é representado por uma Serpente de bronze sobre a cruz, através do feito de redenção da humanidade. No entanto, no pensamento medieval, devido ao episódio da tentação narrado no *Livro do Génesis*, a serpente – condenada a rastejar pelo pecado da cobiça cometido – grandemente associada ao Diabo, sobretudo no Novo Testamento, é igualmente equiparada à mulher pecadora: Eva. Na Idade Média, Eva símbolo de todas as mulheres, uma vez que todas elas são pecadoras, encontra-se intimamente associada à serpente, ambas são consideradas símbolo do Mal, responsáveis pela decadência dos homens. Quer a serpente, quer a mulher, pelas suas acções, natureza e discurso, são as causadoras do Mal no mundo.

Todavia, quando se menciona a serpente ou dragão cósmico na Bíblia Sagrada, alude-se ao Diabo, como podemos ver pelas descrições do *Livro do Apocalipse*: “o grande Dragão, a Serpente antiga – a que chamam também Diabo e Satanás – o sedutor

de toda a humanidade, foi lançado à terra; e com ele, foram lançados também os seus anjos” (Ap 12,9).

O anjo sedutor torna-se, então, no ser mais repugnante. Os seus poderes e ciência são indubitavelmente remotos desde a origem. Mas, por mais belo e poderoso que Lúcifer fosse, o seu espírito tornara-se ímpio, rebelou-se contra a sua natureza celeste, ao tentar igualar-se a Deus. Posto isto, o Diabo representa o Mal, a morte, o orgulho desmedido e a condenação eterna.

Já na época barroca, a inversão do maravilhoso angelical para o maravilhoso demoníaco era notável, uma vez que os monstros e os demónios surgiam como terreno predilecto para a demonologia cristã, proliferavam imagens de serpentes a rastejar por entre flores envenenadas em paisagens malditas, embora a representação da serpente se mantenha ainda, no imaginário colectivo, como um fim escatológico relacionado com a regeneração e mudança de ciclo. Até mesmo os dragões cósmicos, que reaparecem eriçados e vomitando chamas, guardam ciosamente certos tesouros, neste caso, representando a imortalidade. Não que impeçam os humanos na sua busca pela vida eterna, mas, sim, proibindo-os de alcançar os tesouros que guardam a imortalidade (no primeiro livro da Bíblia cristã, a serpente incita Eva e Adão a comer do fruto proibido por Deus, de modo que estes descobrissem o Bem e o Mal, vivendo com este conhecimento eternamente), (Chevalier e Gheerbrant, 1982:600-601).

No mito da criação do mundo na cosmogonia pitagórica, a serpente é também a figura divina que origina o mundo dos Homens. Eurínome era designada a deusa de todas as coisas, esta brotava nua do Caos. Eurínome é representada como uma pomba e está no centro de tudo. Juntamente com o deus Ofíon, deus do vento do Norte, representado comumente como uma grande serpente, dão assim origem ao mundo, e com ele organizam e estruturam o Cosmos (Ferreira, 2008:13-14).

Súcubos – Diabo ou demónios em forma de mulher, os súcubos eram seres espirituais e demoníacos, especializados em seduzir os homens, tidos como seres muito mais desejáveis do que as próprias mulheres. Embora a palavra ‘súcubo’ seja masculina, na sua forma em Latim, este termo e sua designação deve-se à crença incidir no facto de os demónios serem tidos como seres assexuados, logo, neutros, detendo faculdades sobrenaturais e assumindo, assim, variadas formas. Alegadamente, as formas das mulheres eram mais licenciosas do que as dos homens, pelo que, notavelmente,

apareciam maior número de relatos acerca dos incubos nas obras de demonologia, ao passo que os súcubos eram mais frequentes em relatos do quotidiano, nomeados e documentados nos tribunais medievais (Robbins, 1959: 490).

Tamuz – Poderoso deus sacrificial babilónico cujo culto foi adoptado igualmente pelos povos fenício e hebreu. Trata-se de um demónio muito conhecido no cristianismo popular. A tradição mostra-nos Tamuz como um dos muitos ‘Cristos’ ou ‘falsos profetas’, vindo ao mundo para uma obra redentorista, com morte sacrificial. “Ele dizia-me: «Verás ainda abominações muito maiores do que estas que eles praticam» Conduziu-me, depois, à entrada do pórtico do templo do Senhor, que dá para norte, e eis que se sentavam aí mulheres que choravam Tamuz ” (Ez 8,13-14).

Tífon ou Tifeu- Monstro e adversário de Zeus, este é igualmente um nome pelo qual se refere o Diabo. O Tífon de Hesíodo é descrito com 100 cabeças, rodeado de serpentes da cintura para baixo, olhos em chamas, e vozes múltiplas, que cobrem toda a gama de deuses e animais, possuindo a figura de um monstruoso e terrífico dragão. É a criança final originada pela união da terra (Geia) com Tártaro. Na sua revolta contra Zeus, Tífon invade o Monte Olimpo (morada dos deuses gregos) para com aquele lutar, atormentando e saneando assim outras divindades, que fogem para o Egipto disfarçadas de animais, sendo derrotado por Zeus, que o esmagou após este ter fugido de seu raio. A geografia de prevalência destes mitos abarca uma imensa área entre as actuais Síria e Sicília, sendo que os motivos que movem esta divindade estão vinculados aos mitos heteus acerca dos Illuyankas, ou seja, os Dragões (Price, 2003:563).

Instigou contra Zeus um último monstro, *Tífon*, que tivera da sua união com Tártaro. Era um ser assustador, cujas mãos trabalhavam sem descanso e cujos pés eram incansáveis. Sobre os seus ombros erguiam-se cem cabeças de horríveis dragões e de cada uma dardejava uma língua negra; brotava uma chama dos seus olhos resplandecente... Das suas coxas saíam numerosas víboras (...) Só Zeus fez frente ao monstro; mas, envolto pelas inúmeras serpentes, caiu nas mãos de Tífon (...) e o fechou na caverna na Cilícia. Libertado por Hermes, Zeus retomou a luta; com o seu raio abateu Tífon, que fugiu para a Sicília, onde o deus o esmagou sob o Etna (Girard, 2006: 187-188).

Tânato – Na mitologia grega, esta deidade é conhecida por ser “a morte”, uma das designações que irá fazer parte do espólio de Lúcifer. Este é o irmão gêmeo de Hipno, “o sono”, tardiamente retratado na arte grega como um belo jovem alado com uma tocha em sua mão (Lurker, 2005:183).

Thanatos: mythological figure personifying death, the son of Nyx or Night. In Homer he is not an agent of death. He and his twin Hypnos carried Sarpedon's corpse to Lycia for burial, an incident represented in art which also inspired the creation of images on white-ground vases in which the two carry the corpse of ordinary people, representing the notion 'good death'. Thanatos is winged and usually has an ordinary regular face, but sometimes he has ugly rough one. In post-Homeric times he is the agent of death, most notably in Euripides *Alceste*, where he has a prominent role (...) also, in one version of Sisyphus myth Sisyphus bound up Thanatos when the latter came to collect him so that no one could die, until Ares freed Thanatos – and handed Sisyphus over to him (Price, 2003:542).

Urobach – É conhecido como demônio das ordens mais baixas na hierarquia infernal, representando um demônio servidor (Collin de Plancy *apud* Robbins, 1959:337). Na cultura popular, estes demônios são utilizados para representar Lúcifer sobretudo nas peças de teatro de rua, como forma de apaziguar o medo que as populações tinham perante as imagens e os discursos teológicos acerca do Maligno.

Verifica-se que muitas divindades apresentadas neste glossário do contexto mediterrâneo antigo acabaram por ser identificadas com o Diabo, em universo cristão. Naturalmente foram importantes os contributos das divindades de outros panteões religiosos que ajudaram a construir um quadro de referências sobre o Mal, atribuindo à figura do Diabo um significado e um simbolismo característicos. O mesmo acontece com as suas figurações que foram sendo enriquecidas gradualmente quer na exegese, quer nas artes. O Diabo representa o Mal na cultura ocidental cristã. Como tal, esta figura é a personificação antropomórfica dos problemas, dos temores e dos medos da condição humana. Por essa razão, o monoteísmo judeo-cristão, para ressaltar a fé cristã

e distanciar a sua religião das restantes religiões que já existiam na Antiguidade, deparou-se com a dificuldade de conciliar um Deus único, onnipotente e bom, com o Mal e os problemas vividos pelo Homem na terra. Para que o monoteísmo cristão, centrado na suma representação das forças do Bem, fizesse sentido, teria então de existir uma divindade que representasse o Mal no seu absoluto. É com este factor que nasce o Diabo e todas as imagens a ele adjacentes. Para construir um deus mau, a exegese foi beber informação às características dos outros deuses nas mitologias pagãs. Aos poucos e poucos, como podemos verificar na Bíblia, o Diabo vai crescendo enquanto representação do Mal e, sobretudo, como opositor de Deus e do Seu Filho. O Diabo surge assim como justificação do Mal e, com ele, estão todos aqueles que não partilham o pensamento e o dogma cristãos.

Apêndice III - Hierarquias celestiais e demoníacas na visão cristã

Segundo o teólogo contemporâneo Fortea, no seu livro *Summa Daemoniaca*, a rebelião do Diabo teve raiz na soberba, mas dessa raiz nasceram outros pecados (Fortea, 2010:20-22). Recordando o que diz São Paulo, existiam, inicialmente, cinco hierarquias de anjos, também denominadas de “Coros”: “ muito acima de todo o Poder, Principado, Autoridade, Potestade e Dominação e de qualquer outro nome que seja nomeado, não só neste mundo, mas também no que há-de vir”, (Ef 1,21).

Para Paulo de Tarso, das hierarquias celestiais caíram anjos transformados em demónios: “ Porque não é contra os seres humanos que temos de lutar, mas contra os Principados, as Autoridades, os Dominadores deste mundo de trevas, e contra os espíritos do mal que estão nos céus”, (Ef 6,12).

Mais tarde, em meados do século VI, as cortes angelicais e suas naturezas foram apresentadas pela mão de Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Embora cada uma delas seja distinta das demais, é possível reuni-las em grandes grupos, neste caso, nove hierarquias de anjos, subdivididas em três “Coros”, como já referia a Bíblia (Ef 1,21, Cl 1,6):

*Ordem celestial segundo Pseudo-Dionísio
o Aeropagita (c.450-535)*

*Ordem celestial segundo os teólogos
contemporâneos de Pseudo- Dionísio*

Primeira Hierarquia:	Serafins	Serafins
	Querubins	Querubins
	Tronos	Tronos
Segunda Hierarquia:	Dominações	Dominações
	Principados	Virtudes
	Potestades	Potestades
Terceira Hierarquia:	Virtudes	Principados
	Arcanjos	Arcanjos
	Anjos	Anjos

Esta primeira monografia acerca dos anjos permitiu que, durante toda a Idade Média, os vários teólogos se debruçassem sobre o tema, como Santo Agostinho e São Gregório que escreverá também sobre as cortes celestiais. Mas estas hierarquias deram ainda origem a teses sobre o número de anjos caídos e os estratos aos quais pertenciam.

Após a Idade Média e as longas reflexões sobre o problema do Mal, os demonologistas dos séculos posteriores tentaram categorizar espécies de demónios e o seu poder demoníaco. Afonso de Espina (1469) é um dos demonologistas que apresenta dez variedades de diabos, ou, demónios:

1. *Destinos*. Espíritos demoníacos que prevêem o futuro. As aparições destes espíritos tomam normalmente forma feminina;
2. *Poltergeisten*. Comummente denominados de *duendes de casa*. Designados pelas artimanhas, tumultos e partidas que fazem nas casas à noite, como quebrar e movimentar objectos, etc;
3. *Íncubos e Súcubos*. As freiras e os monges eram especialmente vulneráveis a estes demónios. Segundo relatos medievais, sentiam-se atormentados durante a noite e de manhã acordavam como se tivessem dormido com um homem ou com uma mulher;
4. *Hostes*. Apareciam como grupos de homens desordeiros criando tumultos;
5. *Demónios caseiros/ familiares*. Comiam e bebiam juntamente com os homens, tratando-se de uma imitação do anjo que aparece no *Livro de Tobite*⁵;
6. *Demónios dos pesadelos*. Aterrorizavam os homens nos seus sonhos;
7. *Demónios*. Gerados pelo esperma e pelo odor quando um homem e mulher copulavam. Estes demónios podiam fazer com que um homem sonhasse com uma mulher de forma a receber a sua energia, gerando assim um novo espírito. Embora seja uma das categorias propostas por Espina, este discordava da existência de tal espécie de espíritos malignos;
8. *Demónios assexuados*. Espíritos que tanto aparecem com a forma de mulher como a de homem;
9. *Mafarricos*. Diabos maioritariamente tolos. Ainda que inofensivos, tentam sempre, nas suas endiabradas manifestações, importunar os cristãos mais fiéis;
10. *Demónios*. Tentam enganar as mulheres mais velhas levando-as a pensar que podem voar até aos *sabbatim* (Espina *apud* Robbins, 1959, 1984:127).

⁵ O *Livro de Tobite* conta a história do anjo Rafael que, ao cruzar-se com o jovem Tobias, sugeriu-lhe que apanhasse um peixe para lhe extrair o fel e com ele curar a cegueira de seu pai (Tb 5,4; 6,3-9).

Outros demonologistas, como, por exemplo, Binsfeld (1589), elaboram hierarquias de diabos com poderes sobrenaturais associados aos sete pecados capitais:

Lúcifer - Orgulho

Mammon – Avareza

Asmodeus – Luxúria

Satanás – Ira

Belzebu – Gula

Leviatan – Inveja

Belphegor – Preguiça

Mais trabalhos se desenvolveram no âmbito das estratificações e hierarquias das hostes demoníacas. A listagem mais relevante é talvez a do Padre Sebastien Michaëlis na sua obra *Histoire Admirable de la Possession et Conversion d'une Pénitente séduite par un magicien*, escrita em 1612⁶:

Primeira Hierarquia

1. *Belzebu*: Príncipe dos serafins a seguir a Lúcifer. Por assim dizer, este era príncipe dos nove coros de anjos. Com ele, caíram Leviatan e Lúcifer, que pertenciam ao primeiro estrato angelical. Não obstante, foram estes três anjos caídos que estiveram na origem da revolta contra Deus. Por sua vez, o quarto anjo, o anjo Miguel, foi o primeiro que se opôs à rebelião de Lúcifer. Com Miguel ficaram os restantes anjos. Assim, Deus nomeou o Arcanjo Miguel como líder do primeiro estrato angelical. Quando Cristo desceu aos infernos, viu Lúcifer a comandar os pecadores acorrentados, enquanto Belzebu tentava os homens à soberba. Francis é o opositor celeste de Belzebu.

⁶ Os nomes dos demónios ou diabos propostos por este autor irão ser apresentados, na presente dissertação, em francês, uma vez que se trata de uma obra francesa. Assim, pretendemos manter os nomes originais da obra.

2. *Leviatan*: Príncipe da mesma ordem, chefe dos heréticos, que tenta os homens com os pecados que são repugnantes para a fé. O seu adversário directo é o Apóstolo Pedro.
3. *Asmodeus*: Da mesma ordem celestial. Embora continue a ser reconhecido como um serafim pelos crentes de hoje, representa a luxúria no seu expoente máximo e, com este pecado, tenta toda a humanidade. O seu adversário é João Baptista.
4. *Balberith*: Chefe dos querubins. Tenta os homens de forma a cometerem homicídios, incitando-os sucessivamente a conflitos e blasfémias. O seu adversário celestial é São Barnabé.
5. *Astarot*: Príncipe dos tronos. Sempre desejoso de se sentar ociosamente sem nada fazer. Tenta os homens à preguiça. Seu adversário é conhecido por S. Bartolomeu.
6. *Verrine*: Também pertence à Ordem dos Tronos. Seguido de Astarot, conduz os homens à extrema impaciência e intolerância. O seu adversário é S. Domingos.
7. *Gressil*: É o terceiro elemento da ordem dos tronos. Tenta os homens à imundice e às impurezas do mundo e do corpo. O seu oposto angelical é S. Bernardo.
8. *Sonneillon*: É o quarto elemento da ordem dos tronos, incitando os homens a odiar os seus inimigos. No céu, o seu oposto é Santo Estêvão.

Segunda Hierarquia

9. *Carreau*: Príncipe das potestades, tenta os homens com a fraqueza dos seus corações. O seu opositor angelical é S. Vicente.
10. *Carniveau*: Também príncipe das potestades, tenta os homens a actos obscenos e à conduta vergonhosa. No combate das forças cósmicas, João Evangelista é o seu adversário.
11. *Oeillet*: Príncipe das dominações, faz com que os homens quebrem o seu voto de pobreza. S. Martinho é o seu opositor.
12. *Rofier*: O segundo ser espiritual das dominações tem como atributo a delicadeza e subtileza do discurso, e, com isto, induz os homens às paixões.

No céu, o seu adversário é Basílio, que não se deixa levar pelas palavras amorosas e pela sua fascinante linguagem.

13. *Verrier*: Sendo príncipe dos principados, conduz os homens a quebrar os seus votos de obediência. Como potência oposta tem S. Bernardo.

Terceira Hierarquia

14. *Belias*: Nomeado príncipe das virtudes, encarrega-se de conduzir os homens à arrogância. Este anjo caído tenta jovens mulheres a faltarem às suas responsabilidades maternas, distraíndo-as das suas obrigações de mães ao serviço de Deus. O seu adversário é Francisco de Paulo, uma vez que este representa a humildade.
15. *Olivier*: Príncipe dos arcanjos, induz a humanidade à crueldade e aos comportamentos íngremes face aos desprotegidos. S. Lourenço é o seu opositor no céu com a sua misericórdia e piedade.
16. *Iuvart*: Príncipe dos Anjos que possui os corpos das freiras. A sua opositora é Maria Madalena (Michaëlis, 1612:138-155).

Do mesmo modo, Afonso de Espina defendia na sua análise (em 1459) a informação de que um terço dos anjos pertencentes à abóbada celeste transformou-se em demónios, mais precisamente 133,306,668 anjos. Outra estimativa advém de John Weyer que contabilizou 7,405,926 demónios e 72 príncipes do Inferno. Mas os números não ficam por aqui. Anos mais tarde, outra investigação que prevaleceu na história do cristianismo ocidental afirma, presumivelmente, que o total de diabos era mais do que metade da população na terra (Robbins, 1959, 1984:130).

Aparentemente, nem a teologia, nem a liturgia conseguiram limitar as representações do Diabo, pois não existe uma imagem única e coerente do “Deus do Mal”. E, por isso, são inúmeras as facetas do Diabo, quer no folclore, na teologia, quer no imaginário popular, monástico e/ou artístico. A figura do Diabo é assim fruto de toda a recriação do Mal.

Anexos

Tabela Nº1 – Os aspectos partilhados entre a figura de *Satan* e os restantes seres sobrenaturais de outros panteões religiosos.¹

Table 4.1 Supernatural Beings and Satan: Shared Aspects

<i>Supernatural Being</i>	<i>Source</i>	<i>Relation to Deity</i>	<i>Frightening Appearance</i>	<i>Subterranean or Dark Abode</i>	<i>Associated with Death</i>	<i>Feared by Humans</i>	<i>Battle or Trickery Involved</i>
Humbaba	Mesopotamia	Appointed by Enlil to Guard Cedar Forest	Giant monster	Dark Cedar Forest	Breathes fire and death	Feared by all	Battle with Gilgamesh
Mot	Canaan	Son of El	Demon	Underworld god	God of death and sterility	Feared by all	Baal must subdue him
Habayu	Canaan	El sees Habayu in a drunken vision	Horns and tail	Underworld	Connected with cult of the dead	Fear-inducing	Defiles El with excrement and urine
Set	Egypt	Son of goddess Nut and god Re	Head of black jackal-like animal; forked tongue; tail	Storm god; dwells in scorching desert	Associated with desert heat and death	Feared by all	Murders Osiris through trickery
Ahriman	Persia	Uncreated	Fearsome demon	Underworld god	Causes death and destruction	Feared by all	Perpetual battle with Ahura Mazda

(continues)

¹ Wray T. J. and Gregory Mobley (2005), *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*. New York: Palgrave Macmillan, p. 92.

Tabela Nº1 – Os aspectos partilhados entre a figura de *Satan* e os restantes seres sobrenaturais de outros panteões religiosos (continuação).²

Table 4.1 Supernatural Beings and Satan: Shared Aspects

<i>Supernatural Being</i>	<i>Source</i>	<i>Relation to Deity</i>	<i>Frightening Appearance</i>	<i>Subterranean or Dark Abode</i>	<i>Associated with Death</i>	<i>Feared by Humans</i>	<i>Battle or Trickery Involved</i>
Hades	Greece	Son of Zeus	Odious and ugly; fearsome	Underworld god	Brings death to the land; lives in land of the dead	Feared by all	Kidnaps Persephone and takes her to underworld
Satan	Israel	Originally one of the <i>benay elohim</i>	Later Christian representations show horns, tail, red, hairiness	Commander of hell	Causes death and destruction	Feared by all	Battles Jesus for the Kingdom

² Wray T. J. and Gregory Mobley (2005), *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*. New York: Palgrave Macmillan, p. 93.

Fig. 1 - *Figuração de Satanás no Inferno* representado em mosaico no tecto do Baptistério de São João em Florença, séc. XIII. Imagem retirada em 04/04/2011 <http://members.chello.nl/e.n.secasu/Lucifer.htm>.



Fig. 2 - *Moloc Deus Cananeu*. Imagem retirada em 04/04/2011
http://antimatrix.org/Convert/ZioNazi_Quotes.html .

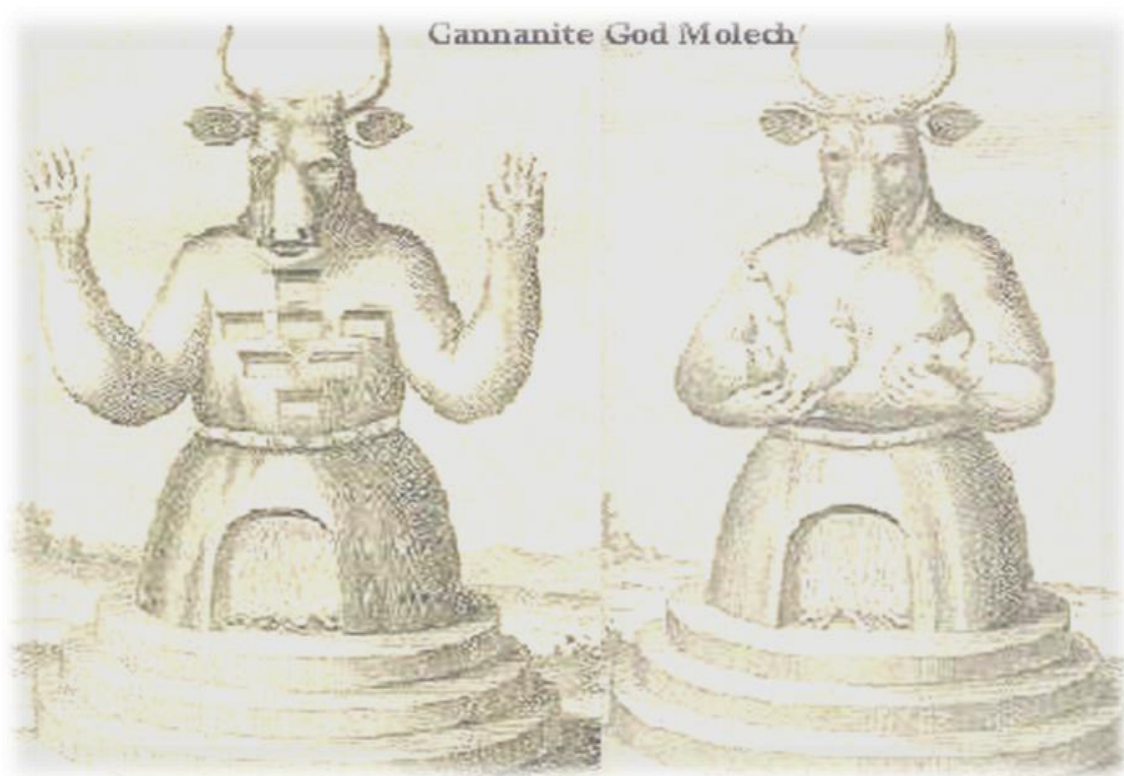


Fig. 3 - Detalhe *A grelha infernal*, *Livro de Horas do Duque de Berry*, 1416 Musée Condé, Chantilly. Retirada *Bíblia Sagrada. Novo Testamento Ilustrado*, Printer, 1ª: 2004.



Fig. 4 - *Bocas do Inferno*. Miniatura do Saltério de Winchester. Retirada de Macedo, José R. (2000), *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. São Paulo: Editora da Universidade e Editoras UNESP, (pág.85).



Fig. 5 - *São Miguel lutando contra o Demónio*. Pintura de Carlo Crivelli, 1476.

Imagem retirada em 25/05/2011, <http://www.temperaworkshop.com/history/demons.htm#nogo>.



Fig. 6 - Representação da *Nossa Senhora do Socorro*. Pintura do Mestre João da Natividade, 1460. Imagem retirada em 25/05/2011, <http://www.temperaworkshop.com/history/demons.htm#nogo>.

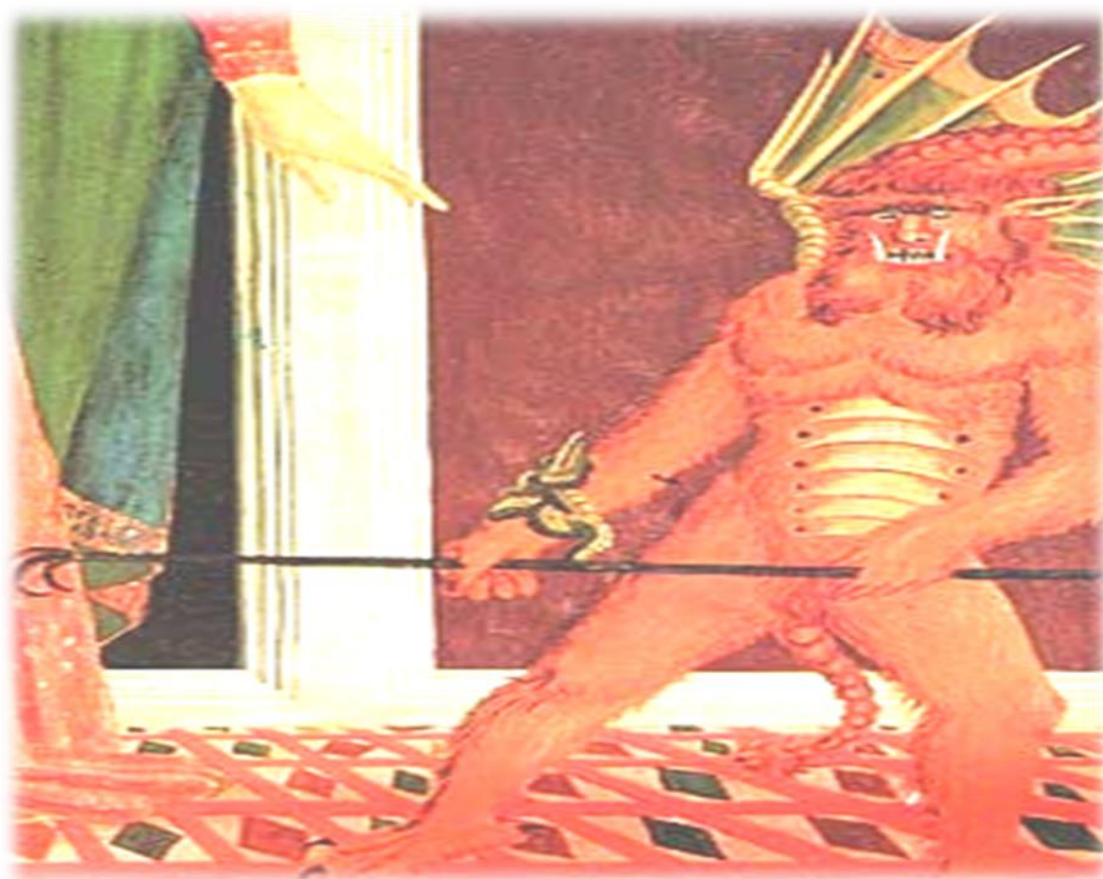


Fig. 7 - *O sexto selo*. Ilustração Miniatura do *Apocalipse de Douce*, 1270-1274. Imagem retirada em 21/10/2010, <http://www.corbisimages.com/stock-photo/rights-managed/VU005098/detail-of-demons-from-militant-church-and/?ext=1>.



Fig. 8 - Adão e Eva detalhe do tríptico *Juízo Final*. Pintura de Hieronymus Bosch séc. XV. Retirada de Calas, Elena (1969) “D for Deus and Diabolos. The Iconography of Hieronymus Bosch”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 27, No.4. Consultado em 18/02/2011.



Fig. 9 – Canto XXXIV, *Satanás preso na caverna de gelo no nono círculo do Inferno*, Divina Comédia de Dante. Imagem retirada em 26/04/2011, <http://www.bing.com/images/search?q=Canto+XXXIV+of+Divine+Comedy%2c+Inferno%2c+by+Dante&FORM=BIFD>.



Fig. 10 - *O deus cornudo das bruxas*. Pintura de Eliphas Levi's, 1861. Retirada de Minois, Georges (2003). *O Diabo Origem e Evolução Histórica*. Tradução de Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.



Fig. 11 - *A descida para o Inferno*. Pintura de Duccio di Buoninsegna , 1308. Imagem retirada em 25/05/2011, <http://www.temperaworkshop.com/history/demons.htm#nogo>.



Fig. 12 - *As torturas dos condenados*. Escultura de Lincoln Cathedral. Imagem retirada em 26/04/2011 <http://www.flickrriver.com/photos/18857561@N06/5184827795/>



Fig. 13 - *Os condenados*. Capitel de Notre Dame. Imagem retirada em 26/04/2011
<http://www.google.pt/search?tbm=isch&hl=pt-PT&source=hp&biw=1280&bih=643&q=notre+dame&gbv=2&aq=0&aqi=g8&aql>.



Fig. 14 – *Pã perseguindo um pastor de cabras*. Crater decorated by the “Pain Painter”, ca. 470 B.C. James Fund and Special Contribution, 10.185. Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston. Retirada de Boardman, Jonh *et al.* (1981). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Artemis Verlag Zürich and München.

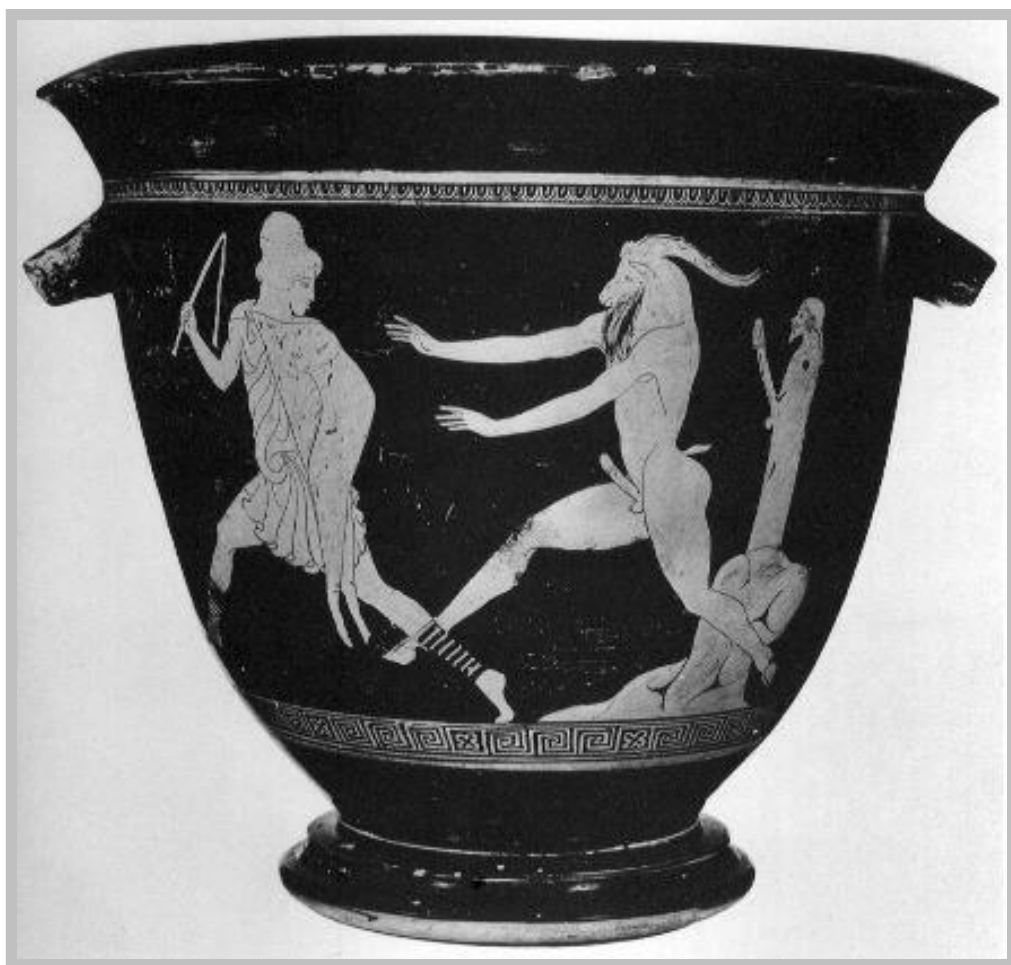


Fig. 15 - A *Besta que vem do mar*. Figuração do Apocalipse de Bamberg, Folio 031, séc.XI, Biblioteca Nacional Bamberg.



Fig. 16 – *O padre Teófilo faz um pacto com o Diabo e, é salvo pela Virgem.* Séc. XII. Tímpano de Souillac. Imagem retirada em 26/04/2011 <http://catedraismedievais.blogspot.pt/2014/12/a-historia-de-teofilo-o-clerigo-que.html>

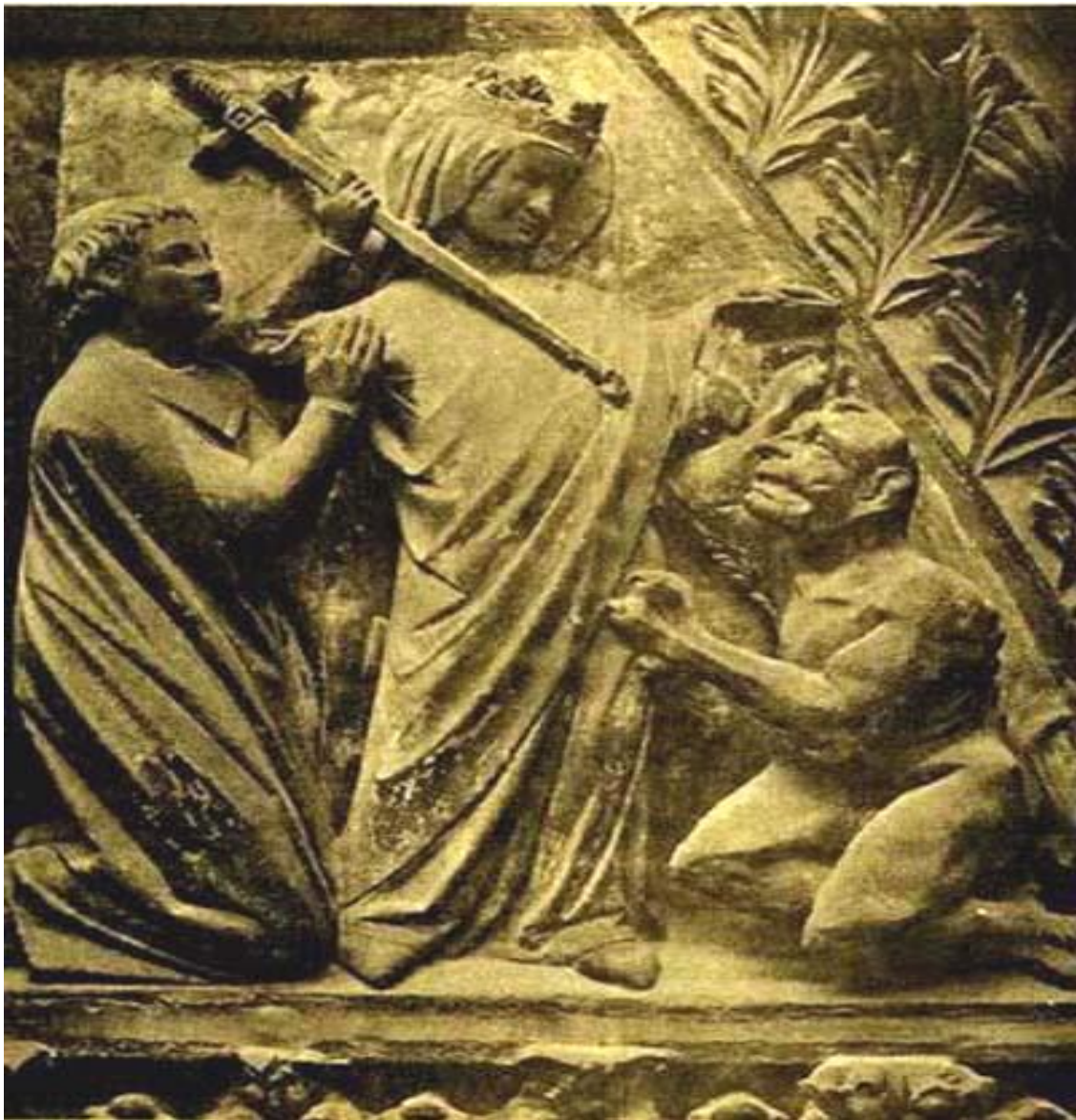


Fig. 17 - Figurações das deidades gregas no friso de gigantomaquia do *altar de Pérgamo* situado no Museu de Pérgamo em Berlim na Alemanha onde situa desde o séc. XIX. Imagens retiradas em 05/04/2015

https://www.google.pt/search?q=altar+de+P%C3%A9rgamo&biw=1024&bih=473&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=eH0hVfHSCYjaP7bgogK&ved=0CAYQ_AUoAQ



Fig. 18 – Estatueta do demónio assírio *Pazuzu* no Museu do Louvre em Paris. Imagem retirada em 05/04/2015 <https://www.google.ae/search?q=pazuzu&biw=>

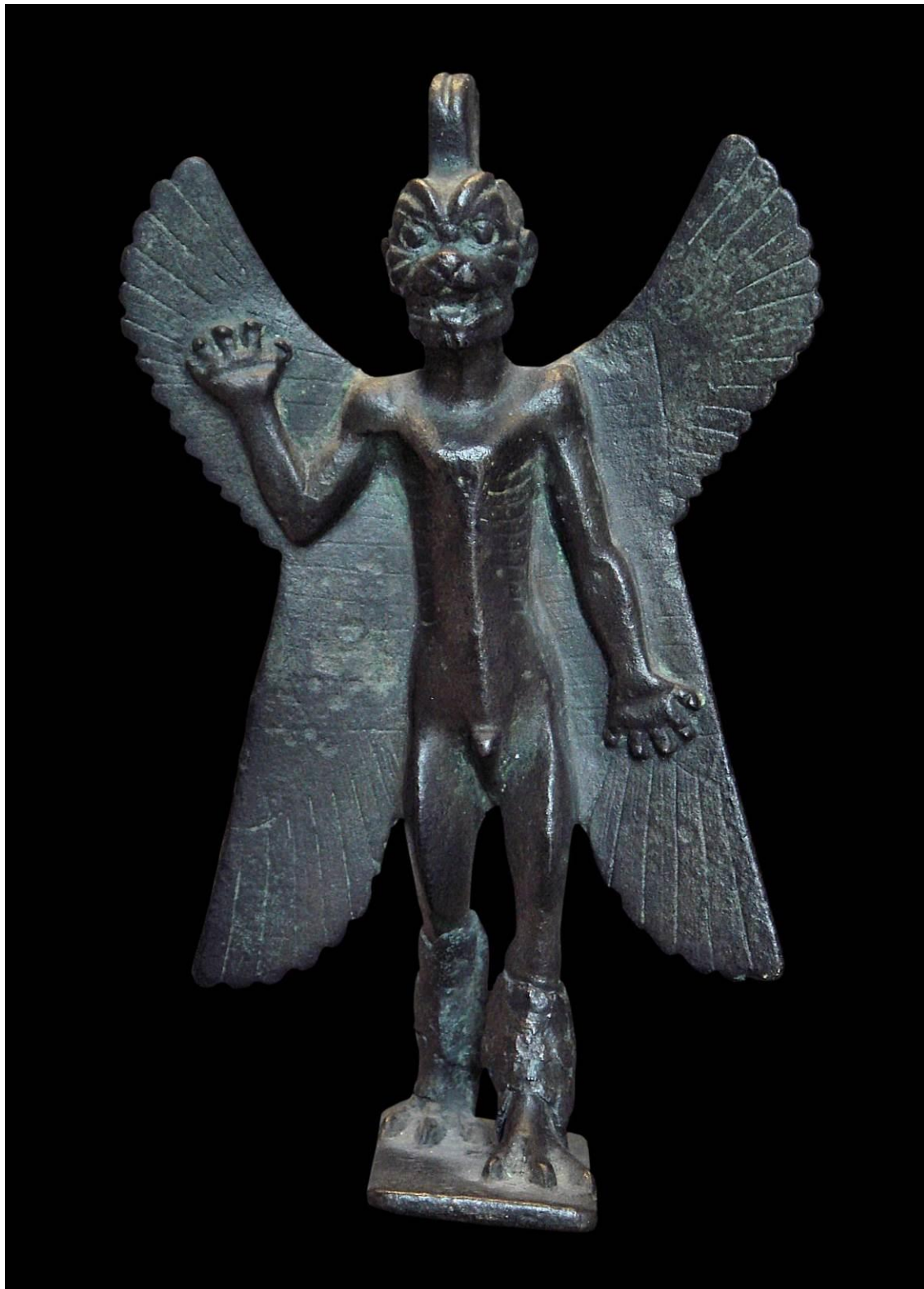


Fig. 19 – *Ulisses e as sereias antropófagas* – pintado por John William Waterhouse em 1891, tela exposta no National Gallery of Victoria, em Melbourne. Pintura a óleo, 100.6 x 202 cm. Retirada em 5/04/2015, [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:WATERHOUSE -
_Ulises_y_las_Sirenas %28National Gallery of Victoria, Melbourne, 1891. %C3%93leo so
bre lienzo](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:WATERHOUSE_-_Ulises_y_las_Sirenas_%28National_Gallery_of_Victoria,_Melbourne,_1891._%C3%93leo_sobre_lienzo)

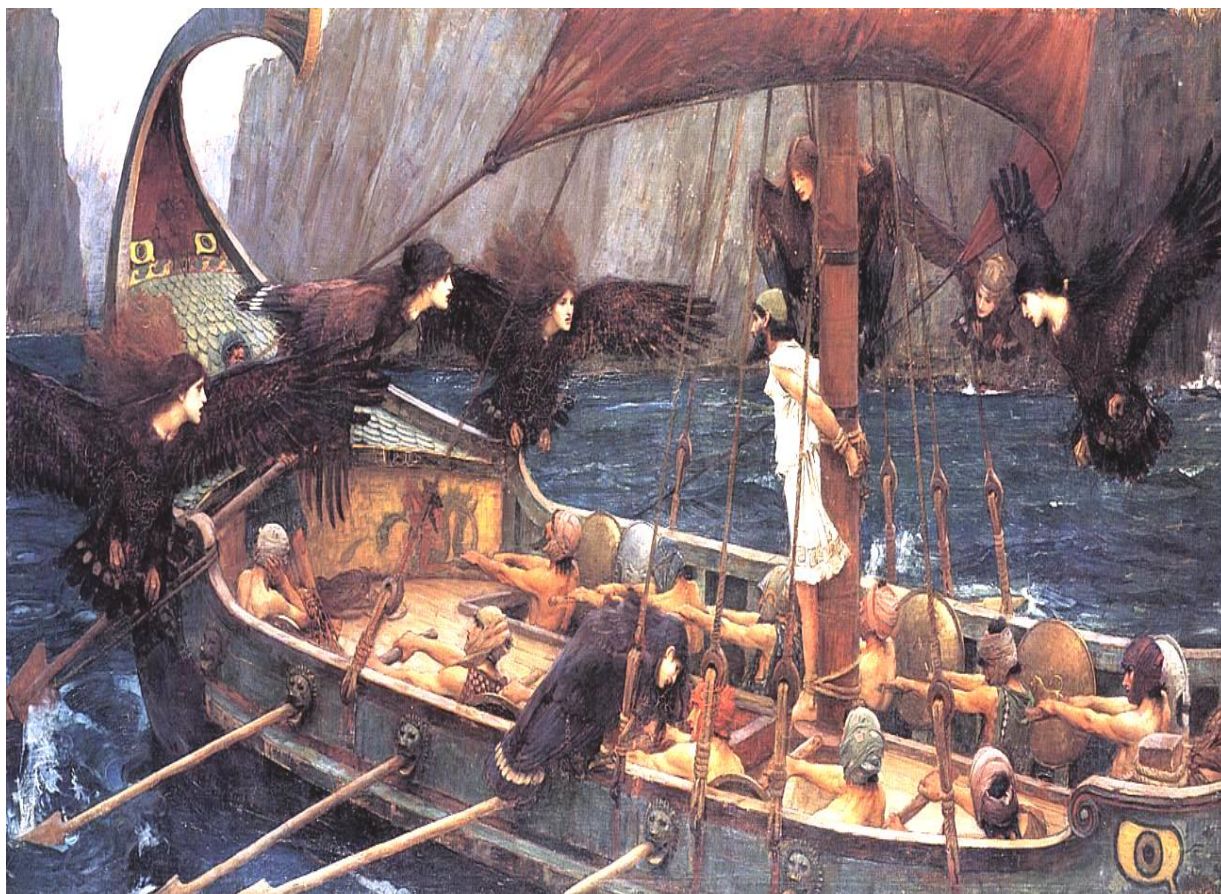


Fig. 20 – Ilustração das Sereias nos manuscritos antigos: Imagem da *sereia com espelho*, instrumento da vaidade e da ilusão no Bestiário Provençal, séc. XV. Retirada em 06/05/2015, <https://s-media-cacheak0.pinimg.com/736x/82/01/45/820145784d63929e1242c> e A *sereia de duas caudas* no Sanitatis Hortus “De Piscibus”, capítulo 83, publicado em 1491. (British Library, IB.344). Sea Monsters on Medieval and Renaissance Maps. Retirada em 06/05/2015, <http://magictransistor.tumblr.com/post/72317173688>



Fig. 21 – Górgome: *Testa di Medusa*. Pintura de óleo sobre tela de madeira, pintada em 1598-1599 por Caravaggio. Exposta na Galleria degli Uffizi, em Florença. Nesta imagem está representada a Medusa uma das figuras mitológicas da cultura grega conhecida por possuir uma cabeleira farta e composta por serpentes.



Fig. 22 – deus *Hades* e *cerberus*. Estátua exposta no Museu Arqueológico de Creta. Retirada em 07/05/2015, <http://www.talariaenterprises.com/images2/5170b.jpg>.



Fig. 23 – Representação de *Hércules e Tífon* no friso de gigantomaquia do *altar de Pérgamo* situado no Museu Arqueológico de Istambul na Turquia. Retirada em 05/04/2015, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DSC04529a_Istanbul_-_Museo_archeol._-_Gigantomachia_-_sec._II_d.C._-_da_Afrodisia_Foto_G._Dall%27Orto_28-5-2006.jpg.



Fig. 24 - Estátua do deus grego Pã e da cabra. Exposta no British Museum em Londres. Exposição *Life and Death in Pompeii and Herculaneum*. Retirada em 07/05/2014 http://41.media.tumblr.com/7e5593b59623a395e2a290f49b17f8da/tumblr_mt7hwmknjX1rmex_cpo1_500.jpg



Fig. 25 – Estátua de *Dioniso* de Pompeia exposta no Museu Arqueológico de Nápoles em Itália.
Retirada 07/05/2015 https://c1.staticflickr.com/1/4/9151395_a9760e3d43_b.jpg



Fig. 26 – *Inferno* de Bosch. Imagem retirada de Bosing, Walter (2012). *Bosch. A Obra de Pintura. Hieronymus Bosch cerca de 1450 a 1516 Entre o Céu e o Inferno*. Tradução Casa das Línguas, LDA. Köln: Taschen.



Fig. 27 - A *Hiena*. A hiena alude sobretudo ao judeu nos Bestiários. Bestiário de Aberdeen, Folio 11v. Imagem retirada em 20/08/2015 https://en.wikipedia.org/wiki/Aberdeen_Bestiary#/media/File:F11v-aberdeen-best-detail.jpg



Fig. 28 - *O Macaco*. A figuração do macaco alude ao Diabo. Ele é um animal impuro nos Bestiários. British Library, Harley MS 4751, Folio 11. Imagem retirada em 20/08/2015 <http://bestiary.ca/beasts/beast148.htm>.



Fig. 29 - *O mocho* também representa os judeus nos Bestiários e, por isso, é odiado por todas as outras aves. British Library, Harley MS 4751, Folio 47r. Imagem retirada em 20/08/2015 <http://bestiary.ca/beasts/beast245.htm>.



Fig. 30 - *Cernunnos* no caldeirão de Gundestrup na Dinamarca. Cernunnos é uma divindade cornuda dos Celtas também associado, mais tarde, pela Igreja ao Diabo. Imagem retirada em 20/08/2015

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/69/Gundestrup_antlered_figure.jpg

